Charles H. Kahn

Platón y el diálogo socrático

El uso filosófico de una forma literaria

Prólogo de Beatriz Bossi

escolar y mayo editores

Hay algo profundamente desconcertante en la posición filosófica de Sócrates, tal como se presenta en la *Apología*. ¿Cómo compatibilizar su renuncia total al conocimiento sobre los asuntos humanos más importantes con la absoluta certeza que manifiesta en materias morales, no sólo al juzgar injustos actos particulares, sino en su disposición, por principios, a aceptar la muerte antes que realizar una acción injusta? ¿Cómo puede ser tan firme su agnosticismo teórico sin dejar rastro alguno de duda moral con respecto a las decisiones prácticas? ¿De dónde procedía la absoluta serenidad con que hizo frente a sus jueces y más tarde a la muerte? El contraste entre el momento negativo y el positivo en el *élenchos* socrático plantea un enigma semejante: ¿cómo es posible que el impulso a refutar a los demás y a negar la propia sabiduría coexista con la exhortación positiva al mejoramiento moral y a hacer que la propia alma sea lo mejor posible? ¿Cómo es posible, sin sabiduría, que Sócrates conozca qué es lo que hace buena un alma?

escolar y mayo
EDITORES
www.escolarymayo.com

Charles H. Kahn

Platón y el diálogo socrático

El uso filosófico de una forma literaria

Traducción de Alejandro García Mayo

escolar y mayo

1ª Edición, 2010.

Título original: *Plato and the socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*

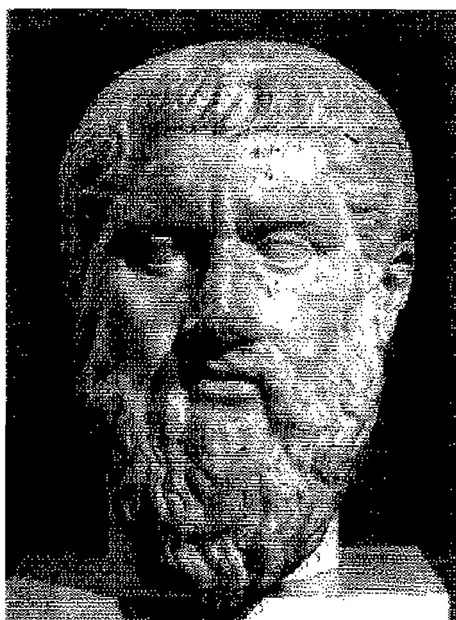
Pza. Águeda Díez 5C 1ºD
28019 Madrid
E-Mail: info@escolarymayo.com
www.escolarymayo.com

Ha colaborado en la edición de este libro Sonsoles Mayo

Diseño de cubierta y maquetación:
Escolar y Mayo Editores S.L.

ISBN: 978-84-937906-3-9
Depósito legal: M-54317-2010

Impreso en España / Printed in Spain



Busto de Platón, Fitzwilliam Museum, Cambridge.
Una de las dos copias mejor conservadas de un original griego perdido, probablemente la estatua de Silanion que se menciona en Diógenes Laercio III, 25.
Cf. G. M. A. Richter, *The Portraits of the Greeks*, vol. II, p. 167, nota 16, Londres, 1965.
Fotografía: Fitzwilliam Museum.

PRÓLOGO

> *«Para Platón, la filosofía es esencialmente un modo de vida y no un conjunto de doctrinas establecidas»*
>
> C. H. Kahn

Hace catorce años vio la luz este libro, que ahora nos llega traducido al español. En buena hora. Porque se trata de un libro indispensable para todo estudioso de los diálogos platónicos tempranos y de su etapa «media». Estamos ante uno de esos libros que uno descubre una vez y al que vuelve cada cierto tiempo como obra de consulta. De él he tomado prestadas algunas tesis seminales y las he desarrollado, a lo largo de los años, en algunos artículos y materiales didácticos para mis alumnos de Historia de la Filosofía Antigua de la Universidad Complutense de Madrid[1]. En este espacio intentaré explicar por qué estamos ante un libro fundamental.

Suele pensarse ingenuamente que Platón es un idealista, porque ha inventado la así llamada «teoría de las ideas» (mejor denominada: «doctrina de las Formas»), y un dualista, porque ha «separado» «el mundo de las ideas» del mundo del cambio, y el cuerpo del alma. Sin embargo, Aristóteles es un «realista» porque concibe las ideas como abstracciones mentales, y la forma como principio intrínseco de la entidad individual, de modo que mantiene unido el elemento inteligible con el componente cambiante. El sentido común observa que Platón estaba equivocado y Aristóteles en lo cierto.

[1] Cf., por ejemplo, «*Amathia, Akrasia* and the Power of Knowledge in the *Laws*: Break or Unity?», *Hermathena*, Dublín, Trinity College, 2000, pp. 99-114; «On Aristotle's Charge of Socratic Intellectualism: The Force of a Misunderstanding», *Plato's Protagoras: Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense*, Havlicek, Ales (ed.), Praga, 2003, pp. 213-232; *Saber Gozar: Estudios sobre el Placer en Platón*, Madrid, Trotta, 2008. El documento para los alumnos es una síntesis de varios autores titulado «La Doctrina de las Formas» (http://fs-morente.filos.ucm.es/departamentos/index.htm).

Es un hecho generalmente aceptado por los historiadores que el pensamiento de Aristóteles nace y crece a la sombra del de Platón, para ir probablemente desarrollándose en forma autónoma, según sus propios intereses científicos, a la vez que va desplegando sus velas, ordenando y sistematizando lo que recibe de la tradición anterior, hasta afianzarse por derecho propio. En ese proceso natural, Aristóteles critica severamente a su padre intelectual. Y al hacerlo, cumple con uno de los más nobles destinos de todo intelectual: superar al maestro. Sin embargo, nos es posible contrastar su testimonio crítico con los que han llegado hasta nosotros de manos del propio Platón. En el *Parménides* se muestra con toda evidencia, más que una autocrítica, la lucha de Platón por hacerse entender y defenderse de las malas interpretaciones que probablemente se le atribuían en el seno de la Academia. Pero lamentablemente para los platónicos, ciertos manuales de historia de la filosofía antigua se han escrito siguiendo al hijo, porque en cierto modo su filosofía nos resulta más próxima, menos extraña. Casi me complacería decir que ciertos autores de manuales nos presentan un panorama tan simplificado y tendencioso que parecen confortablemente sentados en la caverna. En un cierto sentido Platón resulta, sin duda, más heroico en sus excentricidades ontológicas, éticas y estéticas, y sus alturas marean mejor.

Pero no se trata, desde luego, de ponerse de un lado o de otro de las dos cumbres más altas de la filosofía antigua, que en muchos aspectos son verdaderamente convergentes y en otros, sin embargo, críticos complementarios. En cambio, hemos de intentar comprender a estos dos gigantes del pensamiento, en lo posible, desde sí mismos, i. e. desde el máximo ahondamiento posible de sus propios textos, poniendo entre paréntesis, en un principio, la crítica externa. En el caso que nos ocupa, esto significa dejar de lado, por un momento, al comienzo y en principio, la crítica de Aristóteles a Platón. Llegados a este punto, confesaré aquí y ahora que esta actitud metodológica es una de las razones fundamentales por las que este libro me parece especialmente iluminador.

En lo que respecta a la tesis principal del libro, i. e. la defensa del pensamiento unitario y proléptico o anticipatorio de Platón, se trata de una idea que el autor ha ido desarrollando a lo largo de numerosos artículos[2] que adelantan,

[2] Cf. el prefacio de este libro, donde el autor narra las objeciones de Aubenque en la presentación de su trabajo «Did Plato write Socratic Dialogues?» en París, publicado después en *Classical Quarterly*, 31, 1981, pp. 305-320. Ya entonces niega que Platón haya presentado un retrato históricamente fiel de Sócrates, y que exista una doctrina ética exclusivamente atribuible al Sócrates histórico y un período «socrático» en el desarrollo de Platón, tal como Vlastos e Irwin han sostenido. Asimismo se muestra convencido de que los diálogos son piezas dramáticas, con un valor artístico de ficción. En 1986 aparece «Plato's Methodology in the *Laches*», *Revue Internationale de Philosophie*, 40, pp. 7-21. Y dos años más tarde aparecen tres artículos en la misma dirección: «On the Relative Date of the *Gorgias* and the *Protagoras*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 6, 1988, pp. 69-102; «Plato and

en cierto modo, el contenido de este volumen. El paradigma evolucionista, probablemente sostenido por primera vez en nuestra época por Burnet y Taylor, afirma que Platón comenzó a escribir sus diálogos como discípulo de Sócrates para transmitir el pensamiento de su maestro, incluso quizás antes de su muerte, y fue apartándose de él para presentar su propia perspectiva en una etapa media. De modo que los *primeros diálogos, de carácter irónico y aporético*, recogen el pensamiento de Sócrates, centrado básicamente en la cuestión antropológica. En un período posterior Platón se distancia de él para postular su «teoría de las ideas», la desarrolla explícitamente en cinco ocasiones, y finalmente la abandona, porque ha cambiado de perspectiva.

Los «no evolucionistas», que son minoría, rechazan este paradigma, que obedece, en parte, al testimonio y a la crítica de Aristóteles. En cambio, juzgan que hay suficiente evidencia en los textos para interpretar que Platón mantiene un pensamiento básicamente unitario. Para decirlo con el Platón del *Gorgias*: mientras el bello y divino Alcibíades cambia de deseos y pareceres, «la filosofía dice siempre lo mismo». Tenemos aquí una segunda perspectiva que comparto con el autor de este libro. Lo cual no significa en absoluto que Platón diga *siempre lo mismo* de la *misma* manera. Todo lo contrario: se esmera por crear ficciones literarias en las que dice siempre lo mismo de modos totalmente distintos, en escenarios diversos, con personajes diferentes, en acciones dramáticas contrastantes. Así, cuando en un diálogo sostiene una tesis literalmente casi contraria a otra que aparece en otro diálogo, lo primero que se ha de imponer al juicio del intérprete no es lo más fácil: extrapolarlas de su contexto y pensar que se contradice. Resulta sencillamente más sensato sospechar que detrás de ambas expresiones hay una mente prodigiosa que ha creado un juego de espejos en el cual la izquierda y la derecha cambian sus lugares, para poder reflejar la misma imagen.

Kahn no sólo sostiene que los primeros diálogos resultan ser diversos momentos literarios de la presentación de un pensamiento unitario, sino que, según él, pueden ser leídos como anticipaciones de una visión filosófica planificada de antemano, y expresada más completamente en los diálogos de la etapa media, como el *Fedón* o la *República*. Este «nuevo paradigma» que propone como «proyecto literario unificado de ficción» queda liberado de la «sombra» enigmática del Sócrates histórico. Otros autores, como Shorey y Cherniss para dar un par de ejemplos, también han sido «unitaristas» antes que Kahn y han enfatizado que Platón mantuvo las mismas convicciones toda su vida. Sin embargo, no es necesario coincidir con esta tesis para sacar provecho de este libro.

Socrates in the *Protagoras*», *Méthexis* 1, 1988, pp. 33-52 y «Plato's *Charmides* and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues», *Journal of Philosophy*, 85, 1988, pp. 541-549.

De hecho, ni la posición evolucionista ni la posición unitarista es imposible de mantener o resulta completamente improbable. A mi modo de ver, probablemente estas clasificaciones no son de mucha ayuda para comprender el pensamiento de un autor, sino que a menudo sólo sirven para etiquetar arbitrariamente a un filósofo y pasar al siguiente, descuidando las dificultades que plantea y sus hipótesis resolutivas. Coincido con Charles Kahn en que, en un cierto sentido, Platón es un filósofo unitario que mantiene un conjunto de tesis a lo largo de todas sus obras y, en otro sentido, es un pensador dinámico que desarrolla nuevos diálogos a cada paso. Cuando agregamos matices, atenuantes y salvedades solemos dar mejor en el blanco que cuando nos apegamos a las clasificaciones externas. Dicho sea de paso, también resulta perfectamente inútil llamar a Platón «idealista» y a Aristóteles «realista», por muy escandaloso que esto pueda parecer a primera vista: nada más real que las Formas independientes según Platón, nada más real que la forma de las entidades particulares, según Aristóteles. Para cada filósofo su posición aspira a ser «realista» en cuanto intenta darnos un aspecto de la verdad. Nuestro papel como historiadores es adentrarnos respetuosamente en cada universo, sopesar las dificultades a las que el autor se enfrenta y valorar sus esfuerzos argumentativos, en lugar de colocarles una bonita etiqueta para poder seguir ignorándolos so pretexto de tenerlos «clasificados» por corrientes. Pero si nos viésemos forzados a utilizar clasificaciones definidas y fundamentadas en los textos mismos (y no en nuestras preferencias personales), invitaría al lector a considerar la interpretación de Platón como un representante del «realismo ontológico», deteniéndose en el capítulo que Kahn dedica al estudio del *Fedro*. Lo que no podemos aceptar ya es incluir a Platón y a toda la antigüedad clásica en un mismo saco con el rótulo de «realismo ingenuo», como quiere Ortega[3]. Porque los «antiguos» en el tiempo no siempre son realmente «antiguos» en sus planteamientos, y se nos muestran muy cautelosos a la hora de determinar lo que se puede y lo que no se puede decir y conocer, como lo muestran las corrientes escépticas y, en cierto modo, el propio Platón, cuando se muestra reticente a considerar como auténtico conocimiento lo que intuye su personaje Sócrates en la *República* acerca del principio no hipotético, y en cambio prefiere considerarlo «opinión» a pesar de que tiene como objeto «lo que no cambia».

En este libro, el autor se limita a demostrar su tesis hermenéutica aplicada a los diálogos socráticos, dirigidos a una amplia audiencia, que cuenta con una educación general, desde la *Apología* hasta el *Fedro*, i. e. a aquellos que suelen considerarse como pertenecientes al período de juventud y madurez. En el pre-

3 *Qué es filosofía* (1928–29, curso publicado póstumamente en 1957).

facio, Kahn adelanta que probar su tesis para los diálogos de vejez le llevaría otro libro. La buena noticia es que ese libro ahora ya está prácticamente terminado y a punto de ser publicado en su lengua original. (En este momento el dilema de su autor consiste en decidir si dar por terminado el volumen incluyendo un capítulo para las *Leyes*, supuestamente la última obra de Platón, o dedicarle otro libro a este extenso diálogo del final de su vida).

Con relación a la cuestión de la cronología relativa de los diálogos[4], algunos críticos, como Sider[5], han pensado que el método de Kahn es discutible, ya que la evidencia externa nos dice muy poco acerca del desarrollo intelectual de Platón y del orden de sus obras, y el problema se agrava cuando el testimonio de Aristóteles no es considerado fiable. Muchos están de acuerdo en que aunque las explicaciones que ofrece Aristóteles, tanto de los presocráticos como de Platón, son realmente problemáticas, su testimonio no puede ser descartado sin más y en bloque, por la sencilla razón de que era muy joven cuando llegó a Atenas y entonces Platón ya contaba con sesenta años. Podemos conceder este punto, donde se muestra cierta debilidad, en términos generales. Pero la cuestión decisiva radica en ofrecer en cada caso un análisis profundo de la crítica de Aristóteles, en paralelo con los pasajes de Platón, sin tener la decisión final tomada de antemano. Por otra parte, Sider apunta que no debemos desestimar las conclusiones a las que nos llevan los estudios de estilo, tanto en lo que respecta al orden relativo como a la cuestión de la autenticidad de algunos diálogos que Kahn considera espurios. Sin embargo, Sider también concede que el tacto, la imaginación y la intuición personal pueden jugar un papel importante a la hora de juzgar las evidencias en estos asuntos, y Kahn no carece de ellos.

Es fácil pensar que lo que este autor nos ofrece como signo de una anticipación cifrada o un guiño al lector de algo que será desarrollado en el futuro, no es más que el resultado de proyectar sobre un diálogo temprano una lectura tomada en un diálogo posterior. Por tanto algunos piensan que no es necesario que todos los enigmas estén planteados para ser resueltos en el futuro, sino que es posible que algunas cuestiones hayan sido presentadas como aporéticas porque así le resultaban al propio Platón en el momento en que escribía. Frente a estas y otras críticas semejantes, me parece oportuno señalar el hecho de que Kahn ha ido matizando con los años algunas de sus posiciones,

---

4 Para un análisis detallado de las dificultades y de las soluciones ofrecidas a lo largo de la historia, desde Trasilo, Aristófanes el gramático, Schleiermacher, Hermann, Hegel, y otros, puede verse Grote, G., *Plato and the Other Companions of Sokrates*, vol. 1, Nueva York, Lenox Hill, 1973, 264-341.

5 Cf. la reseña de este libro por David Sider en *American Journal of Philology*, 120.4, 1999, 624-628.

probablemente gracias a las observaciones críticas de sus colegas y lectores[6]. Actualmente prefiere enfatizar el «desarrollo teleológico» del pensamiento de Platón desde la *Apología* a la *República* para que sea considerado como un patrón objetivo de lectura inscrito en los textos, «sin necesidad de suponer ninguna anticipación psicológica, o planificación deliberada por adelantado». Sospecho que sigue creyendo en sus magníficas intuiciones de viejo lector, pero es posible que haya comprendido que su interpretación resulta fortalecida si el peso de la prueba académica se sostiene en una lectura atenta de los textos mismos, en tanto que las profundas relaciones «que se descubren» ante sus ojos como premio bien guardado a toda una vida dedicada a la filosofía antigua pueden decirse a media voz en el círculo de los más cercanos a su postura, como probablemente haya hecho el autor del *Fedro*.

Sin embargo, aunque no se acepte el orden de las obras que Kahn propone ni la tesis de que Platón, en el desarrollo de sus diálogos independientes, va introduciendo metódicamente un pensar unitario concebido de antemano, lo que hace de este libro un instrumento de trabajo que ocupa un lugar merecido en la historia de la hermenéutica es, sin duda, su forma incisiva y cuidadosa de leer y analizar cada obra. Platón es un filósofo y un dramaturgo brillante, creativo, deliberadamente seductor y algo tramposo, que no está dispuesto a entregarnos sus mejores armas a la primera lectura. Los diálogos platónicos están tejidos con hilos multicolores gruesos y delgados, visibles e invisibles, manifiestos y ocultos. La trama es densa y profunda aunque parezca ligera, caótica o superflua. Este gran maestro americano, que ahora mismo cuenta con ochenta años, y un gran sentido del humor, sabe cómo tratar a esta mente prodigiosa que se escabulle hábilmente de las alternativas fáciles y simplonas para susurrar a nuestro oído un mensaje sutil. Leer a Platón con cierta sana sospecha puede ser útil. Porque hay más de lo que aparece a primera vista y muchas relaciones se ocultan en la entretela. ¿El lector ha acabado de leer su primer diálogo de Platón y no le dice nada? Vuelva a empezar y quizás le entregue alguna pista... o siga las que autores como Kahn han puesto generosamente a nuestra disposición. Pero en cualquier caso, *caveat lector*, sea precavido, porque no todo lo escrito debe creerse literalmente, sino que en muchos casos obedece a estrategias de combate bien estructuradas, contra adversarios de

[6] Cf. por ejemplo el extenso comentario crítico de C. Griswold, Jr. en su «Unifying Plato: Charles Kahn on Platonic *Prolepsis*», *Ancient Philosophy*, 10, 1990, pp. 243-262. A pesar de las dificultades que marca este autor, especialmente en cuanto a la relación entre la prolepsis y la determinación de la cronología de los diálogos en una progresión lineal, y en cuanto a la imposibilidad de conocer las intenciones de Platón, entiende que la noción de prolepsis puede ser útil. Concluye que puesto que cada diálogo goza de más unidad interna de la que podemos apreciar en el conjunto de todos ellos, el mejor método es interpretarlo a la luz de su integridad filosófica y literaria y después considerar los sentidos en los que se abre a los otros.

todas las épocas y condiciones. El regalo viene muy envuelto y en sus escenarios la acción dramática es parte del lenguaje cifrado a desentrañar.

Es muy posible que Platón no diga en cada diálogo todo lo que pensaba en ese momento (nadie lo hace), y no es absolutamente necesario que su personaje Sócrates refleje siempre lo que Platón consideraba sobre cada cuestión. Tiendo a creer que cada personaje tiene algo de Platón, algo que objetar, algo que agregar, algo que aportar a la verdad. Por ejemplo, si en un diálogo como el *Protágoras* el personaje homónimo queda refutado y ridiculizado ante los sofistas presentes, en el final el discurso se burla de ambos protagonistas por igual: Sócrates y Protágoras han caído en paradojas igualmente ridículas. Platón ha pensado seriamente que los personajes contrarios a Sócrates encarnan una postura que podría resultar razonable para muchos. Y su modo de presentarlos puede ser algo extremado, pero también puede suceder que acaben por persuadir al propio Platón de que merecen llevarse parte de la razón y la verdad en diálogos ulteriores. Los personajes a veces se escapan del destino que el autor les ha fijado en un principio y cobran una vida más autónoma en su desarrollo. Así, por una parte, Platón seguirá siendo fiel toda su vida a su personaje «socrático» para repetir sin cansarse que «nadie obra mal voluntariamente», o que «la excelencia consiste en la sabiduría», pero también hará un lugar para las tesis que su personaje Protágoras sostenía: la ciudad educa, y en la *República* resulta que la virtud «en un sentido popular» es enseñable por medio de la gimnasia y la música. A veces Platón se burla del auditorio de sofistas, a veces se mofa del propio Sócrates, y otras de sus oponentes. A veces se complace en insinuar que el propio Sócrates es también un sofista, como si fuera imposible para un filósofo no caer en la tentación de persuadir retóricamente a otros acerca de sus composiciones, que imitan visiones.

Cabe preguntarse por qué Platón no escribe tratados sino diálogos. Mucho se ha teorizado sobre esto y es posible que hubiera algo así como un deseo, compartido por varios, de plasmar por escrito, tras su muerte, lo que Sócrates hacía en la ciudad. Tenemos aquí una razón emocional: es preciso salvar la actividad de Sócrates, el que no dejó nada escrito, del olvido. Por otra parte, también es posible hallar en la obra del propio Platón alguna pista que nos conduzca a otro tipo de respuesta. Dixaut[7], por ejemplo, ha creído necesario señalar que el diálogo permite poner de *manifiesto* el movimiento *mismo* del pensar: para que el pensar se muestre a sí mismo en el desarrollo vivo de la contradicción, y se mida con sus contrincantes, y así resulte más sólido.

Según Kahn, la continuidad de la ontología platónica está marcada por la diferencia parmenídea esencial entre lo que permanece idéntico a sí mismo y

[7] Dixaut, M., *Platon*, XXX.

lo que deviene siempre otro, en tanto que la doctrina de las Formas, severamente revisada pero nunca abandonada, articula esta dicotomía. En un trabajo que acabo de escribir[8] intento defender la tesis de que el famoso y anunciado parricidio del *Sofista* no se produce jamás. Platón nunca mató a su padre Parménides porque nunca se deshizo de esta dicotomía heredada. En el diálogo homónimo no es difícil advertir que el personaje Parménides resulta ser en definitiva el verdadero defensor de la doctrina platónica de las Formas, a pesar de la máscara crítica que lleva puesta. En el *Sofista* su autor se percata de que la refinada doctrina de «los amigos de las Formas» (toma distancia de sí mismo), hasta entonces presentada en su aspecto estático, debe ser revisada. Una multiplicidad de unidades noéticas idénticas a sí mismas, cuando son conocidas por el magnífico poder del alma, necesitan dejar de ser consideradas en su inmutabilidad originaria, para ser contempladas danzando en combinaciones que constituyen el pensar y el lenguaje. Platón reemplaza el inmutable y único ser parmenídeo por una multiplicidad de unidades idénticas a sí mismas que se combinan para producir conocimiento intelectual, pero, en efecto, como observa Kahn, nnnca abandona la esencial diferencia óntica y lógica que recibió de las manos paternas.

El realismo ontológico de Platón halla su contrapartida en lo que Kahn llama su «dualismo epistémico»: la distinción radical entre lo que es y no cambia, objeto de conocimiento intelectual, y lo que siempre cambia y nunca es, objeto de percepción y opinión. Ambas doctrinas son denominadores comunes de toda la obra platónica, según Kahn. Desde mi punto de vista, creo que hablar de «dualismo» o de «dicotomía» puede conducir a error. Puesto que el alma, sea cósmica o personal, constituye el eslabón entre lo que siempre es y no cambia y lo que nunca es y siempre cambia, siendo ella misma intelectual y causa de su propio movimiento, como señala Kahn al final de su libro, no puede hablarse de una separación radical, al modo aristotélico, entre ambos ámbitos. Sea que Platón utilice la metáfora de la participación o que la reemplace por la de imitación, lo que tenemos es una *distinción* radical que permite dar razón del devenir y regularlo, pero no dos mundos separados recíprocamente independientes: sin modelo no hay cosmos cambiante. Y aunque esta pequeña enmienda terminológica parezca criticar a nuestro autor, en realidad lleva agua a su molino, porque pretende evitar el malentendido de creer que lo que es y no cambia no tiene relación con el cosmos y por tanto resulta completamente innecesario y constituye una duplicación superflua, para decirlo con Aristóteles. El pensar y el hablar nos traen regalos estables que la percepción

[8] «On Plato and Parmendides: Genuine Parricide?», *The Sophist Revisited*, en evaluación para Parmenides Publishing House.

desconoce. Los referentes de las palabras y los pensamientos «llegan a estar»[9] en el alma, pero no son en el alma, porque no son meros contenidos de conciencia, para decirlo en términos modernos. Si lo fueran no habría verdaderas unidades que el alma pudiera captar y entonces no habría modo de sustentar el realismo ontológico. Puesto que el alma del hombre está hecha de los mismos ingredientes que el alma cósmica, tenemos acceso al conocimiento intelectual: poseemos capacidad. Y desde nuestra precariedad mortal atada a la percepción y a la opinión, sin embargo, llegamos a la otra orilla, porque tenemos *noûs* y porque hay otra orilla a la que llegar. Puesto que el cosmos está hecho a imagen y semejanza de los modelos, inclusive la percepción nos trae reflejos de lo que es. Lo que es está siempre estructurando y dando forma a lo que nace y muere. Éste es uno de los méritos del pensamiento platónico, de raíz pitagórica, que a mi juicio, si nos viésemos forzados a usar clasificaciones, podría quizás llamarse «unitarismo onto-gnoseológico» en lugar de «dualismo o dicotomía epistémica» (con todas las resonancias negativas que el verbo «cortar», secretamente encerrado en la palabra «dicotomía», nos trae, aunque sólo signifique «clasificación en dos»). Si Platón admite una «gradación cognitiva» ascendente en el paradigma de la línea, corazón de la *República*, ha de haber un cierto unitarismo gnoseológico que se funda en el hecho de que el cosmos es el mejor resultado posible del bello trabajo divino que, imitando al modelo real noético, lo vuelve inteligible.

En cambio, no tengo nada que objetar a la restricción de la expresión «realismo metafísico» aplicada a Platón. Kahn rechaza atribuir esta categoría a Platón, si con esta expresión se entiende la visión de que hay o puede haber una descripción única y definitiva de la realidad: toda formulación de la doctrina platónica de las formas es necesariamente provisional, sea en su primera formulación hipotética del *Fedón*, sea en la prospectiva «más allá de toda hipótesis» de la *República*. Nuestra condición humana, con su implicación somática senso-perceptiva, impide una adecuada, completa y definitiva exposición de las formas. No la hay y no puede haberla, nos revela Kahn. Por eso se presentan múltiples formulaciones que dependen de su contexto y que están condicionadas por las diferentes perspectivas que se adoptan en cada uno de los diálogos.

En lo que respecta a la famosa polémica acerca de qué evidencia nos merecen las «doctrinas no escritas», atestiguadas por Aristóteles, el juicio de Kahn resulta, aquí también, clarividente. Una vez que tales doctrinas fueron fijadas

---

[9] Para una defensa de esta tesis puede verse mi artículo «Is Socrates really defending conceptualism in *Parmenides* 132 b 3-d 4?» en *Plato's* Parmenides: *Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum Pragense*, Havlicek, Ales (ed.), Praga, OIKOYMENH, 2005, p. 58-74.

en la escritura, el pensar se aquieta y pierde la flexibilidad del diálogo, propia de la vida filosófica. El resultado no es más que otro esquema necesariamente inadecuado o insatisfactorio del objetivo buscado. Se trata de plantar pensamientos en el alma de los otros, como semillas fecundas para que germinen y se desarrollen a partir de los nuevos nutrientes que van tomando en la buena tierra del que ha trabajado codo a codo con el gran Jardinero. La paradoja es que Platón, el autor que tanto temía dejar a sus escritos huérfanos y mudos, los ha dotado de una vida secreta independiente de los avatares del tiempo. Tras años de esfuerzo y convivencia en la misma casa, la chispa entre dos mentes puede encenderse en cualquier momento. A mi modo de ver este libro es fruto de un encuentro de ese tipo.

Beatriz Bossi
Madrid, otoño de 2010

Para Edna,
amante y alegre compañera.

PRÓLOGO A LA EDICIÓN INGLESA

Presento aquí una interpretación de los diálogos tempranos y medios de Platón que pretende hacerle justicia al genio del autor no sólo como pensador, sino también como literato, pues se trata del único filósofo de talla que es al mismo tiempo un consumado escritor. No existe autor más complejo, y no hay otro filósofo cuya obra exija tantos niveles de interpretación. Fue el primero en ofrecer una definición sistemática de los fines y métodos de la filosofía, pero fue también un reformador social y un educador, cuya concepción de la filosofía implicaba una transformación radical de la cultura moral e intelectual de su propia época. La mayoría de sus escritos fueron concebidos para servir a esta causa. Por eso una interpretación perspicaz de los diálogos platónicos exige que se le preste atención a su empresa de revolución cultural, al igual que a las dimensiones literarias y filosóficas de la obra.

Mi lectura refleja tres tradiciones bastante diferentes. Como estudiante en la Universidad de Chicago, David Grene me enseñó a leer a Platón como un gran dramaturgo, a la altura de Shakespeare y de los tragediógrafos áticos. Cuando me doctoraba en filología clásica en la Universidad de Columbia me introduje de la mano de Ernst Kapp y Kurt von Fritz en los misterios de la filología histórica, viniendo a leer los diálogos platónicos como textos centrales para la cultura griega del siglo IV a. C., en la línea de los grandes comentarios de John Burnet y E. R. Dodds. Finalmente, durante los últimos treinta años he trabajado la obra de Platón con mis estudiantes de filosofía, en un marco intelectual donde el referente natural no es Shakespeare o Eurípides, sino Aristóteles y Descartes, Kant y Wittgenstein.

En consecuencia, ofrezco una interpretación comprehensiva, a la par literaria, histórica y filosófica, fruto de una vida de lectura y docencia dedicada a Platón. Mi punto de partida es su carrera como literato que emplea la forma del diálogo socrático, practicado por otros autores de su generación. Pero es el único escritor socrático que transforma este popular género en una forma artística mayor, que rivaliza con las obras maestras del teatro ático del siglo V.

Además, fue el único socrático que utilizó la forma del diálogo como expediente para presentar una visión filosófica del mundo de dimensiones mayores. Sin embargo, como resultado de su elección de esta forma de discurso, en la que nunca aparece él mismo, su pensamiento se nos presenta de un modo muy distinto al de un tratado. La tarea del intérprete se ve acrecentada inevitablemente por el hecho de que la exposición de la filosofía platónica en los diálogos es deliberadamente indirecta, ingresiva e incompleta.

El Platón que presento aquí es un pensador con una visión del mundo unificada, consistente a lo largo de toda su vida. Es decir, se alinearía más bien con filósofos como Descartes o Hume, cuya posición filosófica no se modificó esencialmente una vez que su pensamiento llegó a la madurez, que con filósofos como Kant y Wittgenstein, cuya concepción de la filosofía experimentó un cambio radical. Así, disiento profundamente de la interpretación estándar de Platón como un autor que defiende filosofías diferentes en distintos momentos de su trayectoria.

Dado lo distintos que son los diálogos, tanto en su forma como en su contenido, incluso ha habido grandes estudiosos que se han visto tentados de suponer que Platón cambiaba de postura con la misma frecuencia con la que cambia la presentación literaria de su pensamiento. Y la división tradicional de los diálogos en tempranos, medios y tardíos favorece la creencia de que es posible seguir el desarrollo filosófico de Platón a través de esas fases sucesivas. Sin embargo, el punto de vista evolutivo subestima sistemáticamente su astucia como autor: no sólo da por sentado (como hiciera Jaeger) que tiene que decir en cada uno de los diálogos todo cuanto pensaba en aquel momento, sino que supone también que pone su pensamiento en boca de Sócrates. Sostendré que en ocasiones esto es así, por ejemplo en muchos pasajes del *Gorgias*, el *Fedón* y la *República*, pero que en la mayoría de los diálogos tempranos la utilización platónica de Sócrates es más artera y más compleja desde un punto de vista artístico.

La lectura evolutiva presupone además que Platón escribía diálogos como otros filósofos escriben ensayos o tratados: para resolver problemas que se le plantearon a él mismo, o para anunciarle al mundo la solución. Por mi parte, creo que así se malinterpreta la motivación que le llevó a la escritura. Su propósito principal, sobre todo en las obras tempranas, no es hacer valer proposiciones verdaderas, sino cambiar el pensamiento y el corazón de sus lectores. La concepción platónica de la educación filosófica no consiste en sustituir doctrinas falsas por otras verdaderas, sino en transformar de manera radical la orientación moral e intelectual del discípulo, que al igual que los prisioneros en la caverna ha de convertirse para poder ver la luz —ha de volverse hacia ella—. Sostengo que la mayoría de los diálogos tempranos y medios se redac-

taron teniendo a la vista esta meta. De acuerdo con ello, los diálogos en cuestión han de interpretarse en primer lugar desde el punto de vista de la impresión que se intenta producir en el lector, que se pretende sea provocativa, estimulante y desconcertante.

Dado que los diálogos tempranos son tan indirectos en su forma, y con frecuencia y deliberadamente inconclusos, no nos es dado ver en ellos el pensamiento de Platón en ciernes. No nos permiten rastrear el desarrollo de su pensamiento, sino el despliegue gradual de un plan literario para presentarle al gran público sus concepciones filosóficas. Entre las funciones del empleo continuado por parte de Platón de la forma del diálogo aporético, incluso en obras maestras de la literatura de la talla del *Protágoras*, tuvo que estar la de crear un público lo más amplio posible antes de presentar sus propias posiciones, poco familiares y muy poco convencionales, en el *Banquete*, el *Fedón* y la *República*. A sus ojos, la visión del mundo tradicional de los griegos, tal como la encontramos representada tanto en Sófocles y Tucídides como en Homero y Hesíodo, era radicalmente falsa. Al desarrollar el diálogo socrático como una forma literaria mayor que rivalizase con tan grandes predecesores, Platón trataba de que su propio héroe, Sócrates, sustituyese a Aquiles, Edipo y Pericles; y al menos en parte alcanzó el éxito en esta empresa, pues Sócrates se convertiría de hecho en la figura heroica para una nueva tradición, en la que la filosofía pasaba a ocupar el puesto de la religión para un público culto. De modo que para Platón estaba en juego una concepción diferente del significado de la vida humana, arraigada en una concepción radicalmente nueva de la naturaleza de la realidad. No podemos saber cuándo se configuró exactamente dicha concepción del mundo ni tampoco el plan literario, pero tienen que ser anteriores a muchos de los diálogos que tradicionalmente se clasifican como socráticos, pues tan sólo desde el punto de vista moral y metafísico que definen el *Fedón* y la *República* podemos comprender adecuadamente la intención filosófica de Platón cuando compuso diálogos como el *Laques*, el *Cármides*, el *Eutifrón* y el *Protágoras*. Es la tesis central que defiendo en este libro.

En esta medida mi interpretación es unitaria: sostengo que por detrás de las fluctuaciones literarias de la obra platónica hay una visión estable del mundo, definida por su compromiso con una metafísica ultramundana y con el estricto ideal moral de Sócrates. Estas posiciones se constituyeron relativamente pronto y se mantuvieron de forma consistente a lo largo de la vida de Platón. Ahora bien, afirmar que el marco general de la filosofía platónica permanece fijo no implica que su pensamiento se haya estancado u osificado en ningún momento.

La continuidad de la metafísica platónica se evidencia en que la dicotomía parmenídea entre Ser inmutable y Devenir cambiante, a la que apunta por pri-

mera vez el *Protágoras* (343 d-344 a) y que se anuncia en el *Banquete*, sigue estructurando el pensamiento de Platón no sólo en el *Fedón* y la *República*, sino también en el *Político*, el *Filebo* y el *Timeo*. Por su parte, la doctrina clásica de las Formas, que sirve para articular dicha dicotomía, se formula de manera diferente cada vez que aparece. Las Formas pueden incluso ser ignoradas en el *Teeteto*, y sometidas a crítica en el *Parménides* y el *Sofista*. Podemos ver cómo la doctrina, pese a que nunca se abandona, fue revisada frecuente y sustancialmente; así, la noción de participación que se propone en el *Fedón* como una relación entre los sensibles y las Formas se abandona en las obras tardías y es remplazada en el *Sofista* por una relación de participación entre Formas. El sustituto platónico para esta noción de participación, la imagen sensible de las Formas, adquirirá una dimensión enteramente nueva en el *Timeo* con la introducción del Receptáculo como lugar en el que se ubican las imágenes. Estas innovaciones, junto con la nueva dirección que se le imprime a la dialéctica en los diálogos tardíos, demuestran en qué medida la filosofía platónica conserva su vitalidad creativa. Sin embargo, todos los avances se llevan a cabo dentro del marco fijo de la dicotomía parmenídea.

Defender esta tesis con algo de detalle en los diálogos tardíos requeriría otro libro. Aquí me ocupo de los diálogos tempranos y medios, y de lo que me parece un proyecto literario unificado, que alcanza su conclusión en la *República* y el *Fedro*. Considero que todos estos diálogos son socráticos en un sentido literario, pues en todos ellos Platón hace uso del popular género de las «Conversaciones con Sócrates» (*Sokratikoì lógoi*). Estas obras de Platón, como las de los demás autores socráticos, estaban destinadas a un público educado en sentido amplio. Tras el *Fedro* cambia la forma literaria. Sócrates es sustituido por otros oradores; e incluso en el *Teeteto* y el *Filebo*, donde sigue siendo el orador principal, el contenido se hace mucho más técnico y la discusión se dirige a un público más restringido, a un auditorio más profesional. Se requeriría en consecuencia un modo de interpretación diferente, menos literario, para abordar estas obras tardías. Aquí me limito al examen de la unidad esencial del pensamiento platónico, y de los recursos literarios mediante los que se articula, en los llamados diálogos tempranos y en las grandes obras medias.

Quiero aprovechar la oportunidad para recordar brevemente los orígenes de este libro, y reconocer así la deuda que he contraído con diversas personas e instituciones.

Mi interpretación general de la obra de Platón empezó a cobrar forma en mis tiempos de estudiante. Sin embargo, la primera ocasión para presentar en público mis puntos de vista no tuvo lugar hasta 1979-1980, en una conferencia titulada «¿Escribió Platón diálogos socráticos?» que leí en París y en Cam-

bridge. Entre las personas que formaban el público de París se encontraba Pierre Aubenque, que me preguntó qué haría entonces con las noticias que Aristóteles transmite sobre Sócrates, pues parecen confirmar el punto de vista habitual sobre los diálogos tempranos de Platón como un reflejo de la filosofía de su maestro, y la concepción evolutiva se basa en esta noción de un período socrático temprano. El trabajo con los presocráticos me había enseñado a no tomar jamás al pie de la letra las noticias de Aristóteles sobre sus predecesores, por lo que al principio no vi en ellas una objeción seria frente a mi rechazo de un presunto período socrático en la obra de Platón. Después de todo, nadie que estudie a los presocráticos aceptaría anteponer la versión de Aristóteles a los textos originales; y en el caso de Platón disponemos de los textos pertinentes, a saber, los diálogos, sobre los que se basa la propia posición aristotélica. De ahí que sólo más adelante, reflexionando sobre el punto de vista de Aubenque (tal como lo reproducen otros, incluido Gregory Vlastos en su libro sobre Sócrates), llegué a comprender hasta qué punto la larga sombra de la lectura aristotélica de Sócrates se proyecta sobre nuestra creencia en el elemento «socrático» en los diálogos tempranos de Platón; una creencia que se retrotrae hasta la obra de Hermann, a principios del siglo XIX. Y así pude percibir la necesidad de una crítica sistemática de la interpretación de Aristóteles, que ha cristalizado en el capítulo III de este libro.

Otro momento importante en su génesis se debió a la generosidad de Gabriele Giannantoni, que regaló algunas copias de la versión preliminar de su *Socratis et Socraticorum Reliquiae* entre los participantes en una conferencia en Amalfi en el año 1985. Esta fundamental publicación de los materiales sobre la literatura socrática me permitió ver la importancia que tenía el hecho de que el género socrático se encontrase bastante desarrollado, y fuese practicado al menos por media docena de autores diferentes, antes de que Platón lo transformase en su propio instrumento filosófico. Me condujo directamente a redactar un manuscrito titulado *Sokratikoì lógoi* que comenzó a circular en 1986 y que figura aquí abreviado como capítulo I. Los comentarios de Klaus Döring fueron particularmente útiles para la primera versión de dicho capítulo. (La sección sobre Esquines se publicó aparte en Vander Waerdt, 1994).

Escribí el primer borrador del libro en buena medida durante un permiso sabático en Cambridge a principios de 1991, donde me pude beneficiar de las discusiones y críticas de muchos colegas y amigos, incluidos David Sedley y Malcolm Schofield. Los comentarios críticos de Myles Burnyeat fueron de excepcional importancia para despertarme de mi sueño dogmático respecto de la lectura socrática de los diálogos tempranos. Había supuesto inocentemente que el viejo punto de vista evolutivo se hundiría por su propio peso, y por tanto que el mundo estaba preparado y expectante por mi interpretación alternati-

va. (Gregory Vlastos todavía no había publicado su *Socrates*...). Los comentarios de Myles me hicieron ver con claridad la necesidad de un alegato completo contra la lectura socrática del *Protágoras* y los diálogos de la definición, y a favor de la interpretación unitaria. El resultado fue una presentación general de mi argumento en el actual capítulo II y una reescritura radical de los capítulos VI y VIII.

Muchos otros amigos han contribuido con sus críticas a atenuar las imperfecciones de esta obra. Anthony Price y Christopher Rowe, lectores a cargo de la Cambridge University Press, contribuyeron con comentarios en extremo útiles. Diskin Clay leyó largos fragmentos del manuscrito y me convenció de que me refiriese a los que yo denominaba entonces diálogos «pre-medios» como diálogos «puente», preliminares inmediatos de los diálogos medios. Mi colega Susan Suavé Meyer leyó varios capítulos, mejorándolos con sus críticas. En Atenas, mi amigo Vassilis Karasmanis hizo lo propio. Michael Ferejohn me planteó penetrantes comentarios sobre la interpretación del *Protágoras*; y otros, como John Cooper, Daniel Devereux, George Klosko, Alexander Nehamas y Gisela Striker, han contribuido también con comentarios provechosos sobre uno o más capítulos. No me es posible darles las gracias individualmente a todos los colegas y estudiantes que respondieron con críticas útiles, o en ocasiones con palabras de ánimo, a diferentes partes de este libro presentadas en diversos coloquios y seminarios durante los últimos diez años, pero quiero destacar y darle las gracias especialmente a mis dos ayudantes, Mary Hannah Jones, que trabajó con el manuscrito entre 1990 y 1991, y más en particular a Michael McShane, que se ha ocupado lealmente de él desde 1993. Estoy en deuda con todos ellos.

Sólo me queda expresarle mi gratitud a las instituciones que han contribuido a que esta obra sea posible. En primer lugar a la Guggenheim Foundation por una beca de investigación entre los años 1979 y 1980 y al Balliol College de Oxford por una beca como investigador visitante durante el mismo año, cuando inicié los trabajos preliminares de este proyecto. A continuación, al American Council for Learned Societies por una ayuda para la investigación en 1985/6 y al Clare Hall de Cambridge por una beca como investigador visitante en 1985, que me sirvieron para completar la investigación sobre los *Sokratikoì lógoi*. Al National Endowment for the Humanities por una beca de investigación en 1990/1 que aproveché para redactar el primer borrador de ocho o nueve capítulos. Por último, a la institución para la que trabajo, la Universidad de Pensilvania y su Departamento de Filosofía, que ha apoyado fielmente mi investigación durante todo este tiempo, y a la University's Research Foundation, que me ha becado en dos ocasiones durante la preparación del manuscrito para su publicación.

Quiero darle igualmente las gracias a mi fiel mecanógrafa, Connie Cybulski Donnelly, por su tenacidad en cada capítulo y en cada revisión. Le estoy agradecido asimismo a mi editora de la Cambridge University Press, Pauline Hire, por el paciente y atento apoyo que me ha prestado en los últimos años, y a mi correctora, Glennis Foote, por un extraordinario trabajo en la preparación del manuscrito para la imprenta.

Por último, quiero agradecerle su contribución a mi esposa, Edna Foa Kahn, que no sólo ha arrostrado las arduas tareas que conllevó completar el manuscrito, apoyándome con su entusiasmo por el proyecto, sino que a menudo también ha planteado agudas críticas. Fue ella quien, curioseando una tarde de domingo en el Fitzwilliam Museum, descubrió el Platón de Cambridge que aparece como frontispicio de la obra. Se la dedico con amor y gratitud.

C. H. K.
Filadelfia, noviembre de 1995

ADENDA, JUNIO DE 1996

Mientras corrijo las pruebas de imprenta he podido consultar la obra de Andrea Nightingale *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosphy* (Cambridge, 1995). Su análisis de las relaciones entre Platón e Isócrates proporciona un importante complemento a la descripción que realizo en el capítulo I del contexto contemporáneo a la obra de aquél.

Quiero añadir unas palabras de gratitud y aprecio hacia tres de mis estudiantes, Michael McShane, Daniel McLean y Satoshi Ogihara, por su inapreciable ayuda en la lectura de pruebas y la preparación de los índices.

C. H. K.

Abreviaturas

DK — H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5ª ed., Berlín, 1951.

D. L. — Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*.

LSJ — Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon*, 9ª ed., Oxford, 1940.

RE — *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed. de Wissowa, Kroll *et al.*

SSR — *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, ed. de G. Giannantoni, Nápoles, 1991.

Capítulo I

Sokratikoì lógoi: El ambiente literario e intelectual de la obra platónica

I La literatura socrática

Doy comienzo a este estudio de los diálogos socráticos de Platón pasando revista a cuanto conocemos sobre otros escritos socráticos del mismo período. No es un punto de partida usual. En otros campos, y particularmente en el de la exégesis bíblica, los estudios sobre el género literario se han convertido en un lugar común. Para los estudiosos del Nuevo Testamento, por ejemplo, ha sido fructífero comparar la forma literaria de la narración y los discursos en los distintos Evangelios, por lo que puede sorprender la constatación de que (al menos hasta donde sé) nunca se haya llevado a cabo un estudio comparativo de la forma del diálogo socrático[1]. En parte puede deberse a la creencia errónea de que Platón no sólo perfeccionó esta forma, sino que también fue su inventor. Pero ciertamente no es el caso. En su *Poética*, Aristóteles se refiere a los *Sokratikoì lógoi* («discursos socráticos» o «conversaciones con Sócrates») como si se tratase de un género literario establecido, y se dice que en su diálogo perdido *Sobre los poetas* se refirió a un tal Alexameno de Teos como el inventor del género[2]. Por desgracia no sabemos nada más de este autor.

Lo que sí sabemos es que tras su muerte un buen número de los amigos y seguidores de Sócrates celebró su memoria a través de la literatura. Junto con la obra de Platón, tan sólo han sobrevivido intactos los escritos de Jenofonte, pero contamos con testimonios significativos de al menos otros cuatro autores socráticos: Antístenes, Esquines, Fedón y Euclides, y cuando menos ha llegado hasta nosotros información anecdótica sobre un quinto autor, Aristipo. Hasta fecha reciente, los materiales fragmentarios de estos otros «socráticos menores» raras veces se habían estudiado con cuidado, pero la situación ha cambiado en las últimas décadas gracias a cierto número de publicaciones

[1] Lo más parecido a un precedente es quizás Hirzel, 1895. Para un modesto comienzo cf. Kahn, 1990.

[2] Aristóteles, *Poética* 1447 b 11; *De poetis*, fr. 3 Ross (Rose[2] 72).

importantes, que han culminado en la monumental *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, editada por G. Giannantoni[3]. Como nunca antes, hoy resulta posible formarse una idea de conjunto de la literatura socrática. Los resultados tienen un interés considerable para la comprensión de la obra del propio Platón.

No existen evidencias de que ninguno de estos escritos fuese redactado en vida de Sócrates. Sin lugar a dudas, las *Nubes* de Aristófanes y otras comedias del siglo V hoy perdidas presentaron retratos caricaturescos de aquél, pero si dejamos aparte el material cómico, todos los escritos socráticos que conocemos (incluidos los diálogos de Platón) pertenecen al siglo IV a. C. y son posteriores a la muerte de Sócrates. La importancia de este hecho se pondrá de manifiesto a continuación.

El propósito de este primer capítulo introductorio es, ante todo, ubicar a Platón en su propia época y lugar, y ello para superar lo que podríamos describir como la ilusión óptica de los diálogos. Me refiero al extraordinario éxito de Platón a la hora de recrear la atmósfera dramática de la centuria anterior, el medio intelectual del siglo V tardío, en el que Sócrates se enfrenta a los sofistas y sus discípulos. Es difícil, aunque necesario, tener en mente la distancia entre este mundo artificial, creado por Platón, y el mundo real en el que elabora su propia filosofía. No se trataba ya del mundo de Protágoras y Gorgias, Hipias y Trasímaco. Con excepción de Gorgias (que fue inusualmente longevo), es probable que todos estos hombres hubiesen muerto cuando Platón escribió. Protágoras, en particular, debió morir cuando todavía era un niño, y el diálogo que lleva su nombre se sitúa antes del nacimiento de Platón. El mundo intelectual al que pertenece la obra platónica no se define por los personajes de sus diálogos, sino por el pensamiento y los escritos de contemporáneos y rivales, tales como el retórico Isócrates y los distintos seguidores de Sócrates.

Así pues, esta comparativa de la literatura socrática se propone corregir la engañosa perspectiva histórica elaborada en la obra de Platón. Pero puede que consiga algo más: al menos un rasgo de este género, la naturaleza imaginativa y esencialmente ficticia de la literatura socrática, puede tener una importancia decisiva de cara a la interpretación del pensamiento platónico.

Su éxito como dramaturgo fue tan grande que a menudo se lo ha confundido con un historiador, de ahí que la historia de la filosofía dé cuenta del pensamiento de Sócrates en base a la descripción que hace Platón en los diálogos. Y no sólo los estudiosos modernos han sido víctimas de esta ilusión; al igual

3 Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae* (en adelante *SSR*), Nápoles, 1990, 4 volúmenes. Cf. también las obras de Caizzi (1964, 1966), Döring (1972), Ehlers (1966), Mannebach (1961), A. Patzer (1970) y Rossetti (1980). Dittmar (1912) y Gigon (1947) son dos precedentes de importancia.

que Guthrie o Vlastos, el propio Aristóteles localiza al Sócrates histórico en el *Protágoras* y el *Laques*, y los estoicos hacen prácticamente lo mismo. Ahora bien, mientras que Aristóteles y los estoicos están interesados en la filosofía, no en la historia en cuanto tal, y la figura de Sócrates les sirve para definir una determinada posición en el debate teórico, los estudiosos modernos que siguen sus pasos pretenden que están escribiendo historia y, desde el momento en que abordan las creaciones literarias de Platón como si se tratase de documentos históricos, el resultado es una exposición pseudo-histórica sobre la filosofía de Sócrates.

Las consecuencias son aún más desafortunadas para la comprensión de la propia obra de Platón. En la erudición actual en lengua inglesa prevalece aún la creencia de que la filosofía de Sócrates se halla en cierto modo representada fidedignamente en los primeros escritos platónicos, y este presunto dato histórico se utiliza a continuación para definir un período socrático diferenciado en el desarrollo filosófico de Platón. No tengo nada claro que semejante creencia en la fidelidad histórica de los diálogos pueda superar un estudio crítico de la literatura socrática; de ahí que una de las funciones de este repaso introductorio sea la de socavar los fundamentos de la perspectiva tradicional, y ello en la medida en que depende de la presuposición de un período socrático temprano en la obra platónica. A continuación pasaré a desarrollar una perspectiva alternativa, que se apoyará en presupuestos por entero distintos.

Esta empresa de deconstrucción no es la única perspectiva que ha de alcanzar este estudio comparativo. Ha de descubrir también la notable diversidad que existe entre los retratos de Sócrates que ofrecen Esquines, Fedón y Jenofonte. Difieren entre sí tanto como lo hacen respecto de Platón, a pesar de que existe algo así como un aire de familia que une los cuatro retratos. Semejante diversidad subraya lo que hay de peculiar en la versión platónica de Sócrates, y nos ayuda a tener en cuenta la distancia entre la realidad literaria y la realidad histórica. Además, existe un importante fenómeno literario que conocemos hoy día como intertextualidad. Tenemos al menos dos pasajes de Antístenes y tres de Esquines tan próximos a otros pasajes en el texto platónico que lo natural es suponer o bien que Platón está aludiendo a un texto anterior, o bien que el otro autor socrático está respondiendo a aquél. De este modo, es posible situar a Platón en una comunidad literaria de autores socráticos, cada uno de los cuales responde a la obra de los demás (respecto de los numerosos ecos de la obra de Platón en Jenofonte, cf. el apéndice, pp. 397-405).

Para terminar, el catálogo de los tópicos filosóficos discutidos por otros socráticos puede servirnos para ubicar la propia discusión de Platón en su marco de referencia contemporáneo. Enumero a continuación algunos de los

temas comunes a éste y a uno o varios de los demás autores socráticos; ofreceré más detalles en el examen que viene a continuación, en los §§ II-VII.

1. La importancia relativa del conocimiento o teoría (*lógos*) y la firmeza moral (*enkráteia*, *kartería*) en la concepción de la virtud (en contraposición con Antístenes).

2. La existencia de muchos nombres para una cosa (Euclides) o de un único *lógos* para cada cosa (Antístenes).

3. El empleo de la *epagogé* o razonamiento a partir de casos paralelos (en Esquines) y la crítica de esta forma de argumentar (por parte de Euclides).

4. La relación entre conocimiento (*dóxa*) y opinión (es el título de una obra de Antístenes[4]).

5. El papel de los poetas y la poesía en la educación (Antístenes).

6. La actitud hacia el placer (de hostilidad en Antístenes, indulgente en el caso de Aristipo).

7. El papel de la amistad y el *éros* en la filosofía, y el de Sócrates como un especialista en cuestiones eróticas (Antístenes, Esquines, Fedón, Jenofonte, junto con el título de una obra de Euclides).

8. El juicio crítico respecto de los estadistas más importantes del siglo V ateniense (Antístenes).

Dada la escasez de la información disponible con relación a la mayor parte de la literatura socrática, esta lista tan sólo sirve para sugerir lo extensa que era la coincidencia temática entre las cuestiones discutidas en los diálogos platónicos y en los demás escritos socráticos.

El estudio de los otros seis autores se centrará en el tema del *éros* socrático, en la medida en que es el tópico con mayor presencia en el material que ha llegado hasta nosotros.

II Antístenes

En los quince primeros años tras la muerte de Sócrates es probable que Antístenes fuera considerado como su seguidor más importante. La posición dominante de Platón, como autor y como director de una escuela, no se estableció hasta más tarde, es posible que después del año 385 a. C.[5] Las fechas con respecto a Antístenes son inciertas, pero las evidencias sugieren que vivió aproximadamente desde el año 445 hasta el 365 a. C., lo que le haría unos vein-

---

[4] Cf. también la frase del *Ayax* de Antístenes en que *diagignóskein* se opone a *diadoxázein* (*SSR* V a 53, línea 43).

[5] Cf. Eucken, 1983, p. 25 y ss., y *passim*.

te años mayor que Platón[6]. De acuerdo con una tradición antigua, ya era profesor (quizá de retórica) antes de su encuentro con Sócrates, pero a raíz de ello instruyó a sus discípulos para que siguiesen su propio ejemplo y se hiciesen seguidores de éste (D. L. VI 2). Puede que la historia no sea fiable en esta forma[7], pero presupone claramente que Antístenes figuraba como seguidor de Sócrates, más antiguo y más establecido que el resto en los últimos años del maestro. Esta impresión viene confirmada por la descripción de Jenofonte, que representa a Sócrates consultando a Antístenes para obtener un juicio independiente en asuntos de sabiduría mundana, en contraposición con el tratamiento que le da a los interlocutores más jóvenes, donde lo típico es que reciban consejo del maestro[8]. Está claro que era uno de sus más fervientes seguidores; se halla presente en la escena de su muerte (*Fedón* 59 b), y Jenofonte lo describe como uno de los dos discípulos inseparables de Sócrates, debido a que quedaron cautivados por sus «pociones y filtros amorosos»[9].

Antístenes fue un autor muy prolífico; el catálogo de sus obras en Diógenes Laercio recoge alrededor de sesenta títulos, algunos de los cuales pueden representar obras muy breves, como los dos discursos declamatorios que se conservan, *Ayax* y *Odiseo*, pero otros parecen ser de una extensión considerable, por ejemplo, tres *Protrépticos sobre justicia y coraje*, cinco libros *Sobre la educación, o sobre los nombres*, cuatro libros *Sobre la opinión y el conocimiento*. Al menos nueve de los libros fueron compuestos en forma de diálogo. El espectro de los temas abordados era muy amplio, desde la discusión sobre Homero y la poesía hasta temas de filosofía natural y otros referentes al método filosófico. Desafortunadamente, salvo los dos discursos mencionados, no conservamos citas textuales de carácter sustancial[10].

---

[6] Para las fechas en que vivió Antístenes, cf. Caizzi, 1966, p. 118; *SSR*, vol. IV, pp. 199-201.
[7] Cf. Patzer, 1970, p. 251.
[8] Cf. *Memorabilia* II, 4, 5. Antístenes es uno de los invitados en el *Banquete* de Jenofonte, que se data ficticiamente en el año 422 a. C. No se trata en rigor de evidencia histórica, pero tiende a confirmar las otras indicaciones.
[9] *Memorabilia* III, 11, 17. El otro compañero inseparable al que se nombra aquí es Apolodoro, el primer narrador del *Banquete* y el más emotivo del grupo en el momento de la muerte de Sócrates (*Fedón* 59 a 9, 117 d 3). Nótese que Platón nunca menciona a Antístenes por su nombre salvo para hacer constar su presencia en la escena de la muerte de Sócrates, al igual que nunca menciona a Esquines salvo para decir que estaba presente en aquel momento y durante el juicio (*Apología* 33 e 2). A Arístipo tan sólo lo menciona para dejar testimonio de su ausencia en la escena del *Fedón*. Así pues, Platón excluye cuidadosamente de su descripción a sus tres rivales más señalados entre los socráticos (en efecto, tratándolos tal como ellos le tratan a él mismo), mientras que casi todos los demás miembros del círculo próximo aparecen de vez en cuando en los diálogos: Apolodoro, Critón, Critobulo, Hermógenes, Ctesipo, Menexeno, Simias, Cebes, Euclides, Terpsión y el propio Fedón, si tomamos los nombres de *Fedón* 59 b. De los presentes tan sólo Epígenes y Fedondes (además de Antístenes y Esquines) no aparecen en ninguna otra parte de la obra de Platón.
[10] Para un examen de lo que se conoce de los escritos de Antístenes, cf. Caizzi, 1966, p. 77 y

Tras la muerte de Sócrates, Antístenes emerge por derecho propio como un importante maestro moral. Las fuentes antiguas lo presentan sosteniendo algo parecido a una escuela regular, con lecturas o discusiones en el gimnasio de Cynosarges, donde se cree que los estudiantes tomaban apuntes[11]. Pero está claro que no organizó una escuela para la formación profesional y la investigación, como Platón y Aristóteles, o para el desarrollo y la enseñanza de un sistema de pensamiento, como Zenón y Epicuro. Su instrucción tuvo que ser algo mucho más informal, que consistía en parte en consejos verbales y exhortaciones a la virtud, tal como él la concebía, y en parte en el modelo de su propia vida y sus actitudes morales[12]. Tal vez podamos imaginarnos mejor cuál era la «enseñanza» que impartían Antístenes y los demás socráticos (dejando aparte a Platón) si seguimos las líneas del modo de proceder del propio Sócrates en la descripción de Jenofonte, donde aparece como un gurú moral y como cabeza de un círculo de hombres, más jóvenes, de ideas afines.

En muchos respectos se diferencia radicalmente de Sócrates. Tanto en la descripción de Jenofonte como en las anécdotas referidas por Diógenes Laercio, se lo presenta como un hombre franco, hasta el punto de resultar tosco: sus maneras no eran refinadas y su lenguaje podía sonar rudo. Tras discutir con Platón, escribió un libro contra la dialéctica platónica titulado *Satón*, que rima con *Platón* pero significa «un gran pene» (D. L. III, 35; cf. VI, 16).

Dado que nuestra atención se centra aquí en el tema del *éros*, nos vamos a interesar particularmente por la doctrina moral de Antístenes, y en especial por su actitud en relación con el sexo. Sigue a Sócrates en su consideración de la *areté* o excelencia moral como lo más importante del mundo, de manera que la filosofía sería simplemente la búsqueda racional de una vida de *areté*. Aparentemente, la virtud estaría en estrecha relación con la sabiduría al modo socrático: en esta medida, al hombre bueno también se lo denomina «sabio» (*ho sophós*). En el pensamiento de Antístenes hay una veta fuertemente intelectualista: «La muralla más segura es la sabiduría (*phrónesis*)... Uno ha de construir sus defensas en sus propios cálculos (*logismoí*) inexpugnables» (D. L. VI, 13). Al mismo tiempo «la *areté* es una cuestión de actos; no requiere demasiada teoría (o argumentos, *lógoi*) o demasiado aprendizaje (*mathémata*)» (D. L. VI, 11). De hecho, en su concepción de la excelencia, Antístenes

ss., A. Patzer, 1970, pp. 91-101, *SSR*, vol. IV, p. 235 y ss. Para un ejemplo de su exégesis de Homero, cf. abajo, pp. 141-144.

[11] D. L. VI, 3-4 y 13; cf. la referencia a materiales escritos en VI, 3 y, aparentemente, al pago de emolumentos por asistir a la escuela en VI, 4 y VI, 9. Los propios *hypomnémata* de Antístenes mencionados en VI, 5 parecen ser notas de clase.

[12] Cf. von Fritz, 1931, p. 718, línea 48: «eine Erziehung und ausbildung der Schüler für das Leben», en referencia a las escuelas socráticas en general. De modo parecido, Döring, 1972, p. 94 y ss.

adopta la actitud de un puritano contra-cultural o proto-cínico: hace hincapié en elementos como la firmeza (*kartería*), el dominio de sí (*enkráteia*), la indiferencia frente al placer sexual y los bienes mundanos, que considera como los rasgos esenciales de la propia vida de Sócrates.

El objetivo de Antístenes era la *autárkeia* o autosuficiencia: «la virtud es suficiente (*autárkes*) para la felicidad, sin necesitar nada más que la fortaleza de Sócrates» (D. L. VI, 11; *SSR* V a 134). Su inconformismo (y probablemente también su deuda hacia Sócrates) se pone de manifiesto en la afirmación de que la *areté* del hombre y de la mujer es la misma (D. L. VI, 12), y su anti-hedonismo queda expresado en dos famosas sentencias: «preferiría volverme loco antes que gozar del placer», y «si pudiese alcanzar a Afrodita, la abatiría con mi arco, pues ha corrompido a muchas mujeres excelentes y hermosas» (D. L. VI, 3; *SSR* V a 122-123). Se dice que consideraba el amor sexual como un vicio de la naturaleza; «sus desafortunadas víctimas se refieren a su enfermedad como si se tratase de un dios», esto es, Eros (*SSR* V a 123); pero no está claro si desaprobaba *todo* placer o solamente aquel que conduce al relajamiento moral y a la distracción respecto de la búsqueda ardorosa de la *areté*[13]. Con respecto al sexo, su actitud parece a primera vista de un craso utilitarismo: «se deben frecuentar mujeres que nos demuestren su agradecimiento» (*SSR* V a 56); para la satisfacción de una necesidad corporal vale cualquier mujer, como la comida sencilla para el hombre hambriento (cf. Jenofonte, *Banquete* IV, 38). Por eso el adúltero, que en Atenas arriesga su vida si es atrapado, es un gran estúpido; podía haber evitado el peligro pagándole un óbolo a una prostituta (D. L. VI, 4). El sabio, no obstante, «se casará para engendrar hijos, emparejándose con la mujer mejor dotada por la naturaleza», es decir, la mejor dotada para la producción de buenos hijos; «y la amará, porque el sabio es el único que sabe a quién se debe amar (*erân*)» (D. L. VI, 11; *SSR* V a 58).

Parece que el interés más profundo de Antístenes siempre está relacionado con la excelencia moral, tal y como él la entiende. «El hombre bueno es digno de amor, y los hombres de bien (*hoi spoudaîoi*) son amigos» (D. L. VI, 12). O en otra versión, «el sabio es digno de amor y amigo de su semejante (*toî homoíoi*)» (D. L. VI, 105; *SSR* V a 99). Así, en el texto de Jenofonte afirma que ama a Sócrates (*Banquete* VIII, 4). Sin duda alguna, Antístenes desarrolla ampliamente el tópico de la amistad en relación con su propia concepción de la *areté*. El Sócrates de Jenofonte apela a él, buscando la opinión de un experto precisamente sobre esta cuestión, sobre el valor de los amigos (*Memorabilia* II, 5. 2). En su largo discurso en el *Banquete* de Jenofonte enfatiza su deuda con Sócrates, quien le enseñó la libertad y la felicidad de darse por contento

[13] Cf. *SSR* V a 126: «Se han de perseguir los placeres que se derivan del trabajo y el esfuerzo (*pónoi*), y no aquellos que los preceden». Cf. la nota en Caizzi, 1966, p. 116.

con lo que uno tiene. Lo que más valora es el ocio que le permite emplear todo su tiempo con Sócrates (*Banquete* IV, 43-44).

Antístenes compuso un diálogo titulado *Aspasia*, probablemente anterior al diálogo de Esquines con el mismo título. Tan sólo conservamos dos o tres citas, una de las cuales contiene un ataque contra los hijos de Pericles por frecuentar compañías indeseables (*SSR* V a 142). Aparentemente formaba parte de un ataque más general contra Pericles; tanto Antístenes como Platón parecen estar de acuerdo por una vez en el juicio negativo sobre los grandes líderes de la democracia del siglo V[14]. La *Aspasia* centra su ataque en la vida privada de Pericles: había contraído matrimonio previamente con una mujer ateniense de elevada posición, madre de sus dos hijos legítimos, a los que conocemos por el *Protágoras* de Platón; sin embargo, se divorció de ella para tomar por esposa semi-legal a Aspasia. Su amor por ella fue «bastante erótico», al decir de Plutarco en su *Vida*, probablemente siguiendo a Antístenes: «dicen que la abrazaba dos veces al día y le procuraba tiernos besos (*metà toû kataphileîn*), cuando se dirigía al ágora y cuando volvía»[15]. Al parecer, se pensó que este comportamiento sexual por parte de Pericles tuvo reflejo en la vida disoluta de sus hijos: del hecho de que el gran hombre de Estado eligiese una vida de placer en vez de una vida de virtud y sabiduría se siguieron resultados nefastos (fr. 3 Dittmar; *SSR* V a 144).

Las citas no nos proporcionan mucha información sobre el tratamiento que hace de Aspasia, pero concuerdan con su conocida actitud hacia el tema del placer sexual, y son suficientes para darnos un referente más convencional en contraposición con el cual entender la interpretación notablemente diferente del personaje en Esquines, Platón y Jenofonte.

De Fedón, Euclides y Aristipo, tres no atenienses entre los seguidores de Sócrates, sabemos mucho menos. Lo que ha quedado de estas tres sombrías figuras servirá, no obstante, para ilustrar la densidad de pensamiento, discusión y producción literaria en el período post-socrático temprano.

III FEDÓN

Fedón de Élide, en el Peloponeso occidental, nos es familiar como narrador del diálogo platónico que lleva su nombre, y es recordado ante todo por la escena en que Sócrates bromea con la larga cabellera que Fedón cortará pronto en

[14] Cf. *SSR* V a 204: su diálogo *Politikós* contenía un ataque contra «todos los líderes populares de Antenas». Dittmar (1912, p. 15, n. 48, citando a Dümmler) señala que Platón (en el *Gorgias*) y Antístenes parecen ser los únicos socráticos que expresaron un punto de vista desfavorable sobre los principales hombres de Estado atenienses.

[15] Antístenes, fr. 1 Dittmar, p. 299; *SSR* V a 143 (Dittmar y Giannantoni incluyen el pasaje de Plutarco como antisteniano; Caizzi, 1966, p. 98 y ss., es más cauto).

señal de duelo (89 b). La historia de su vida que leemos en Diógenes Laercio y en otras fuentes antiguas es un fantástico melodrama cuya historicidad resulta imposible contrastar. Se dice que era de noble cuna, pero que fue esclavizado tras la captura de su Élide natal y llevado a Atenas como efebo. Se las arregló para atraer la atención de Sócrates, que acto seguido persuadió a uno de sus adinerados amigos para que comprase la libertad de Fedón y le permitió así seguir la vida de la filosofía[16]. Es probable que esta historia sea inventada, o al menos distorsionada para sugerir el ambiente dudoso del que procedían algunos de los colegas de Sócrates y proyectar una luz de descrédito sobre la ternura que muestra en la famosa escena del *Fedón*[17].

Todo lo que sabemos es que Fedón regresó finalmente a Élide, fundó allí una especie de escuela y compuso al menos dos diálogos socráticos, titulados *Simón* y *Zópiro*. Ambos merecen mayor atención, pues no en vano gozaron de una fama literaria extraordinaria en la antigüedad, y al menos uno de ellos fue leído aún por el emperador Juliano en fecha tan tardía como es el siglo IV d. C. (*SSR* III a 2). El sabio zapatero Simón, en el diálogo de Fedón, sirvió como modelo para toda una literatura de diálogos de zapateros, «los dichos del sabio Simón»; a su vez, el personaje del fisionomista Zópiro también puede rastrearse a través del período romano hasta la antigüedad tardía, con ecos en los tratados medievales de fisionomía. Parece probable que estos dos personajes tipo de extraordinario éxito fuesen criaturas de la imaginación de Fedón[18]; sin embargo, algún arqueólogo optimista afirma que, excavando en el ágora ateniense, ha encontrado restos del taller de Simón[19].

---

[16] D. L. II, 105, que es paralelo a *SSR* III a 1; la discusión se halla en *SSR*, vol. IV, pp. 115-119.

[17] Respecto de la invención y distorsión sin escrúpulos en la tradición antiplatónica de las biografías helenísticas, cf. Düring, 1941. Según parece, la mayoría de los estudiosos acepta como histórica la narración sobre Fedón, a pesar de que la captura de Élide no está documentada.

[18] Así Wilamowitz, 1879, pp. 187-189. A Simón se le dedica su propio capítulo en D. L. (II, 122-123), pero no veo razón suficiente para creer en su realidad histórica. Es uno de los muchos ejemplos en que la creación imaginaria de un autor socrático se convierte en fuente de una tradición pseudo-histórica. Cf. la nota 48, abajo, sobre la relación entre Aspasia y Lisicles. Respecto de Simón, cf. las consideraciones escépticas en Zeller, 1889, p. 243, nota. Zópiro es el nombre de un persa famoso en Heródoto (III, 153-160), cuyo homónimo nieto fue acogido en Atenas y acabó de mala manera (Cf. *RE*, *vid.* Zópiro II, 2ª entrada, vol. XA, 1972, p. 767 y ss.). El nombre se utilizaba originalmente para extranjeros (Zópiro IV es el *paidagogós* tracio de Alcibíades), y posteriormente para los griegos. Pero el fisionomista parece ser invención de Fedón, inspirado quizás en la obra de Antístenes *Perì tôn sophistôn physiognomikós*.

[19] En el informe inicial de la excavación en *Hesperia* 23, 1954, p. 54 y ss., Homer Thompson fue bastante cauto. Se encontraron las suficientes tachuelas «para justificar la opinión de que el establecimiento había sido ocupado durante algún tiempo por un zapatero. Tal vez sea el nombre de este lo que se encuentra, en genitivo, ΣΙΜΟΝΟΣ, grabado en letras mayúsculas propias de finales del siglo V» en el pie de una copa rota «que se encontró en un nivel apro-

Simón es representante de los artesanos concienzudos a los que gustaba frecuentar Sócrates y a los que invoca tan a menudo para probar algún punto. En el diálogo de Fedón, Sócrates, Alcibíades y sus amigos se reúnen en el taller del zapatero para conversar[20]. Parece ser que el propio Antístenes estaba presente, y el carácter sencillo y democrático de la sabiduría de Simón muestra alguna afinidad con la concepción que tiene Antístenes de la formación filosófica. Pero podemos formarnos una imagen más clara de la concepción que tenía Fedón del «cuidado de sí» socrático a partir de los restos de su otro diálogo.

La escena en que Zópiro se tropieza con Sócrates debió ser uno de los pasajes más llamativos de toda la literatura socrática. Llega a la ciudad un mago oriental que afirma ser capaz de leer el carácter de la gente en su rostro y en su apariencia corporal[21]. Se lo confronta con Sócrates, al que desconoce, y Zópiro declara que es torpe y estúpido en base a su cuello de toro, y también que está sometido a la sensualidad, de hecho que es un mujeriego, probablemente a juzgar por sus ojos saltones[22]. En este punto, Alcibíades se echa a reír y los amigos de Sócrates comienzan a ridiculizar al fisionomista cuando el filósofo le interrumpe. En realidad, esas eran sus debilidades naturales, dice, pero las ha dominado por medio de la formación racional y así, del interés inicial en el contraste entre la apariencia externa y la realidad interior, la conversación gira hacia el poder de la educación sobre la naturaleza. Conservamos una cita literal en la que alguien, quizás el propio Zópiro, le refiere a Sócrates un cuento oriental sobre un cachorro de león entregado como presente al hijo menor del

---

piado dentro de la zona». Thompson es consciente de que Simón el zapatero «es un personaje muy sombrío, pero» –añade– «si es que se le debe prestar alguna confianza a Diógenes, apenas puede uno resistirse a la asociación con nuestro establecimiento».
En una publicación más completa titulada «The House of Simon the Shoemaker», aparecida en *Archeology* 13, 1960, pp. 234-240, Dorothy Burr Thompson es algo más enérgica: «¿Fue el dueño de la copa dueño del comercio? ¿Por qué no? Nunca podremos estar seguros, pero hay bastantes probabilidades de que la copa se rompiese en el interior de la casa y fuese arrojada a la calle» (p. 238).
A mi parecer, está claro que semejante especulación arqueológica no puede establecer la existencia histórica del zapatero de Fedón, como presupone. La evidencia sólo prueba que Simón era un nombre auténtico (como Zópiro), no que fuese el nombre de un zapatero.

20 Cf. Wilamowitz, 1879, y von Fritz, 1938, junto con Rossetti, 1973, pp. 364-381. Rossetti (p. 373) cita un pasaje de Plutarco (*Moralia* 776 a, omitido en Giannantoni) que describe a Sócrates sentado junto a Simón (cf. *parà sè kathézesthai* en la carta espuria que Aristipo dirige a Simón, *Socrat. Ep.* 13; *SSR* IV a 224, línea 6).

21 Los textos relevantes faltan en *SSR*; han sido publicados *in extenso* en Rossetti, 1980, p. 184 y ss. El informe más completo se halla en la versión de Sirio (fr. 9 Rossetti, p. 186), mientras que Cicerón (frs. 6-7), el escoliarca Persio (fr. 8) y Alejandro (fr. 10) dan solamente el diagnóstico de Zópiro junto con la respuesta de Sócrates. El mejor estudio se encuentra en von Fritz, 1938, p. 1540.

22 *Mulierosus* en Cicerón (fr. 6 Rossetti), *libidinosus* en los escolios de Persio (fr. 8), «tiene ojos de pederasta» en Casiano (fr. 11). En la literatura tardía es común la referencia a los ojos de Sócrates (frs. 12-17 Rossetti; cf. fr. 18, donde se menciona a Zópiro pero no a Sócrates).

rey de Persia: «y considero que el león se habituó tanto al chico que cuando este era un hombre joven el león lo seguía adonde fuese, de tal modo que los persas decían que el león estaba enamorado del chico» (*SSR* III a 11; fr. 1 Rossetti). Tenemos aquí un ejemplo notable, tomado del reino animal, donde cabría suponer que predomina la naturaleza, de la victoria de la educación y la formación: en lugar de convertirse en enemigo del hombre, el león se hizo amigo suyo.

Queda claro que el *Zópiro* de Fedón le imprimió un giro muy personal al tema habitual del propio mejoramiento moral y de la posibilidad de enseñar la virtud, que conocemos de Antístenes, Esquines y, es de presumir, del propio Sócrates. Es posible que la cita del emperador Juliano sobre la convicción de Fedón de que «nada es incurable para la filosofía, por su poder cualquiera puede purificarse de todos los modos de vida, prácticas, deseos y cosas por el estilo» (*SSR* III a 2), proceda de este mismo diálogo. Si podemos creer la historia según la cual Fedón escapó de una vida de vicio gracias a la filosofía, me inclinaría a reconocer en esta declaración una referencia a su propia experiencia. Existe una cita más, que nos hace llegar Séneca, procedente de un diálogo no identificado y que expresa una opinión similar respecto de la acción terapéutica de la filosofía: «Como dice Fedón, cuando algún animal diminuto nos muerde no lo sentimos, así de liviano y engañoso es su poder. Únicamente la hinchazón indica el mordisco, y ni siquiera vemos en ella una herida. Lo mismo te ocurrirá en la conversación con un hombre sabio: no vas a advertir cómo o cuándo obtienes ganancia, pero advertirás que la *has* obtenido» (*SSR* III a 12).

Es todo lo que conocemos de los diálogos de Fedón, pero basta para revelar a un escritor de algún talento, con una gracia literaria desconocida para Antístenes y con una sencilla sinceridad moral que no hallaremos en Esquines. Quizás fuesen estas cualidades, junto con cierta sensibilidad personal y un profundo compromiso con el poder transformador de la filosofía, las que condujeron a Platón a hacer de él el narrador del diálogo que contiene tanto la escena de la muerte de Sócrates como la primera exposición sistemática de la propia filosofía platónica. Pues, sin duda, al celebrar a Fedón de este modo, Platón nos ha hecho su nombre más familiar que el de autores socráticos mucho más influyentes, como Antístenes y Esquines.

IV EUCLIDES

Probablemente, Euclides de Mégara no fue muy talentoso como escritor; en todo caso, no conocemos nada de su obra literaria, salvo los títulos. Sin embargo, contamos con alguna información sustancial respecto de sus puntos de

vista filosóficos; de hecho, puede que sea el único socrático (aparte de Platón) que produjese una obra técnicamente importante en filosofía[23]. Esta circunstancia tiene probablemente un reflejo en el papel que Platón le otorga como narrador del *Teeteto*, uno de los diálogos platónicos más técnicos. Tras la muerte de Sócrates, Platón y otros socráticos acudieron a él desde Atenas; el *Teeteto* muestra que esta relación amistosa existía aún treinta años después.

En las historias helenísticas de la filosofía Euclides es descrito como fundador de la escuela megárica, cuyas doctrinas fueron discutidas y encontraron la oposición de Aristóteles en la siguiente generación. No conocemos casi nada de la naturaleza y estructura de esta «escuela», salvo que parece haberse centrado en lo que en tiempos helenísticos se conocía como dialéctica, es decir, en cuestiones de lógica y lenguaje[24]. Esta inclinación por la lógica es característica además de lo poco que conocemos de la propia obra de Euclides.

Las doctrinas euclideanas de las que tenemos información son las siguientes: «el bien es uno, llamado con muchos nombres; a veces se lo denomina sabiduría (*phrónesis*), a veces dios (*theós*), también inteligencia (*noûs*), etcétera» (D. L. II, 106). En otro lugar se dice que «los megáricos» sostenían que es la *areté*, la virtud, y no tanto el bien, la que es una, aunque se la denomina con muchos nombres (D. L. VII, 161). Esto puede indicar que la *areté* y «el bien» (*agathón*) eran tratados como equivalentes, como bien podía hacer un seguidor de Sócrates; también se sugiere que consideraban las virtudes individuales, al igual que la *phrónesis* y el *noûs*, como otras tantas designaciones alternativas para el mismo principio[25]. Es la más fuerte de las tres opiniones en favor de la unidad de la virtud formuladas por Sócrates en el *Protágoras* de Platón (329 d 1, 349 b). Cabe preguntarse si está en deuda con Euclides por esta formulación, o viceversa; por lo que sabemos, pudieron idearla juntos conversando. Lo que sin duda muestra el paralelismo es que «la cuestión de la

---

[23] Resulta difícil decir si Antístenes realizó o no alguna contribución significativa a la filosofía en sentido técnico. Con toda certeza, estuvo interesado en temas de epistemología y de filosofía del lenguaje.

[24] Para un repaso de las evidencias, cf. Döring, 1989, pp. 293-310.

[25] Döring (1972, p. 86) sugiere que D. L. II, 106 alude a las virtudes individuales por medio del «etcétera» (*kaì tà loipá*). La doctrina, con esta forma, se le atribuye posteriormente a Menedemo (un pupilo de Estilpón de Mégara, y por tanto «seguidor» de Euclides): «Negó la multiplicidad y diversidad de las virtudes; la virtud es una y utiliza muchos nombres; por eso lo mismo es denominado *sophrosýne* y coraje y justicia, al igual que lo mismo es llamado mortal (*brotós*) y ser humano (*ánthropos*)», Plutarco, *De virt. mor.* 2, 440 e, citado por Döring, *loc. cit.* La presencia de *phrónesis* y *noûs* como nombres para el bien en la doxografía sobre Euclides sugiere un marcado sesgo intelectualista; y esta impresión se ve reforzada por la opinión paralela que se le atribuye a Menedemo, para quien «todo bien se localiza en la mente y en la facultad cognitiva (*mentis acies*), mediante la cual se aprehende la verdad» (Döring, 1972, fr. 26 a), donde *mentis acies* ha de ser la traducción ciceroniana para *noûs*.

unidad de las virtudes estaba en discusión entre los socráticos en la forma en que Euclides responde a ella»[26].

Así pues, las enseñanzas de Euclides se encontraban probablemente en el ambiente cuando Platón discute la unidad de la virtud en el *Protágoras*, y es probable, una vez más, que la concepción que Euclides tiene del bien en términos de sabiduría (*phrónesis*) obre en la mente de Platón cuando presenta diversas opiniones sobre el bien en *República* VI: «la mayor parte de los hombres piensan que el placer es el bien, pero aquellos que son más refinados piensan que lo es la *phrónesis*» (505 b).

Diógenes Laercio refiere algunas otras opiniones de Euclides[27]. Dos comentarios sobre el método del razonamiento filosófico son de especial importancia: no objeta un argumento «atacando sus premisas, sino la conclusión», y rechaza el argumento por analogía (en el sentido que tiene en la *epagogé* socrática), sobre la base de que, si los casos no son semejantes, la comparación resulta irrelevante, mientras que, si lo *son*, se ha de tratar directamente el caso en cuestión y no lo que se le asemeja (II, 107). No está del todo claro el significado de la primera noticia, pero ambas indicaciones dan testimonio de un interés por el rigor lógico que debió tener algún impacto sobre la propia obra de Platón. Difícilmente puede ser una coincidencia el que, mientras en el *Gorgias* el razonamiento por analogía parece respaldar conclusiones de «un rigor férreo y adamantino» (509 a), en el *Cármides* Sócrates es criticado en dos ocasiones por emplear un argumento basado en casos paralelos, puesto que su interlocutor (Critias) insiste en que el caso en cuestión no lo es (cf. más adelante, p. 209).

Según las noticias que han llegado hasta nosotros, Euclides fue autor de seis diálogos, entre los que se cuentan un *Critón*, un *Esquines*, un *Alcibíades* y un *Erotikós* (D. L. II, 108). Siendo Alcibíades el personaje con el que más de cerca se asocia la veta erótica de Sócrates, resulta probable que este tema desempeñase algún papel en el diálogo de Euclides que lleva su nombre; y sin ninguna duda, esto será cierto respecto de una obra titulada *Erotikós*. La existencia de estos dos títulos da testimonio de la intensidad con que se trató el tema en la literatura socrática, incluso si no conocemos cuál fue el enfoque de Euclides.

---

[26] Döring, 1972, p. 86.

[27] D. L. II, 106: Euclides «suprimió los opuestos al bien y dijo que no eran reales (o "que no existían", *mè eînai*)». No está claro el alcance preciso de esta afirmación, pero puede que encierre una ontología en la que los conceptos negativos se definen por la ausencia o privación del principio positivo correspondiente. Esta podría ser la opinión que rechaza Platón cuando afirma (en el *Teeteto*, 176 a) que tiene que haber algo opuesto al bien. Cf. no obstante Döring, 1972, p. 86, n. 1, para otras interpretaciones.

V ARISTIPO

Aristipo de Cirene es un personaje misterioso entre los socráticos prominentes: se trata del único ausente en la escena de la muerte de Sócrates[28], y quizás es el único que *no* escribió diálogos socráticos. Por otra parte, el relato de su vida en Diógenes Laercio es el más largo de todos los socráticos salvo Platón, más largo incluso que los capítulos dedicados a Antístenes y Jenofonte; sin embargo, consiste casi por entero en anécdotas y ocurrencias. Se nos ofrece un vívido retrato de sus agudas réplicas, de su flexibilidad social y de su amor por la buena comida, el vino, las mujeres y una conversación agradable; pero se nos proporciona poca información de valor sobre sus ideas filosóficas y la imagen que tenía de Sócrates[29]. Uno de sus típicos *mots d'esprit* es la réplica que le dio a uno que le reprochaba haber pasado con tanta facilidad de frecuentar la compañía de Sócrates a la corte del tirano Dionisio: «pero acudí a Sócrates con vistas a la educación (*paideías héneken*), a Dionisio por diversión (*paidiâs*)» (D. L. II, 80). Obviamente, el estilo de vida de Aristipo era caro, y se dice que fue el primero de los socráticos en enseñar por dinero (D. L. II, 65). Cuando se le reprocha que acepte dinero de sus colegas, dice que no lo hace por su propio beneficio, sino para que sepan cómo hacer buen uso de él. Una serie de anécdotas lo relacionan con la famosa cortesana Lais; replica a los que le reprochan por esta relación: «La poseo, pero ella no me posee. Lo mejor es dominar los placeres, no huir de ellos» (D. L. II, 75).

Se ha señalado como medida del extraordinario magnetismo personal de Sócrates el hecho de que un hombre como Aristipo, que buscaba el placer de modo impenitente y que era su opuesto desde casi todos los puntos de vista, no obstante, estuviese completamente ligado a él por la amistad y la admiración[30].

[28] Excepto Platón, por supuesto, (si hemos de creerle respecto de este punto, pero su ausencia en el *Fedón* resulta tan conveniente desde un punto de vista artístico que parece más probable que sea ficticia y no histórica) y Jenofonte, que aún estaba en Asia (aunque es dudoso que formase parte jamás del círculo de amigos más allegados a Sócrates).

[29] Además, no contamos con información concreta sobre su nacimiento o su muerte. Parece que era aproximadamente de la misma edad que Platón, con el que –según se dice– se presentó en la corte de Dionisio. Pero ¿se trata del primer Dionisio, al que Platón visitó probablemente entre los años 390-387, o de su hijo (al que visitó en dos ocasiones en la década de 360)? Presumiblemente se trata de este último, pero entonces ¡Aristipo no pasó, ni mucho menos, «de Sócrates a Dionisio»! Toda la cronología es extremadamente vaga. Cf. *SSR*, vol. IV, pp. 137 y ss.

[30] *SSR*, vol. IV, p. 142, donde se cita a Ivo Bruns. Cf. la historia de la conversión de Aristipo a la filosofía, en Plutarco (*De curios.* 2, 516 c; *SSR* IV a 2), debido a que escuchó de segunda mano, en Olimpia, unas pocas muestras de la conversación de Sócrates: «quedó tan fuertemente afectado que su cuerpo comenzó a deteriorarse; se quedó muy pálido y delgado», hasta que pudo llegar a Atenas y entrar en contacto con el hombre y su filosofía, «cuyo propósito era <que cada cual> reconociese las propias faltas (*kakà*) y se liberase de ellas». Probablemente la cita pertenece a un diálogo de Esquines; cf. Dittmar, 1912, p. 60 y ss.

Parece ser que Aristipo siguió manteniendo una relación amistosa con Esquines, pero no con otros miembros del círculo socrático. Resulta difícil no apreciar cierto ánimo antiplatónico en su ataque a las matemáticas, basado en la acusación de que, a diferencia de las artes prácticas como la carpintería y la zapatería, las matemáticas «no tienen en cuenta qué es bueno o malo, mejor o peor» (*SSR* IV a 170; Aristóteles, *Met.* B, 2, 996 b 1). Lo más natural es que este ataque fuese dirigido contra la propuesta platónica, en *República* VII, según la cual los estudios matemáticos constituyen una preparación indispensable para el conocimiento del Bien.

El retrato de Aristipo en los escritos de Jenofonte es claramente hostil, pese a que no es muy distinto de la imagen que transmiten cuentos y anécdotas[31]. En su narración, Sócrates interroga a Aristipo «porque advirtió que uno de sus compañeros era bastante auto-indulgente (*akolastotéros échonta*) en relación con la comida, la bebida, el sexo y el sueño, y [reticente a soportar] el frío, el calor y el esfuerzo» (*Mem.* II, 1, 1). Está de acuerdo con Sócrates en que una vida dura es el mejor entrenamiento para alguien que tiene que asumir las responsabilidades asociadas al gobierno de una ciudad, pero *él mismo* no tenía semejantes ambiciones. Ocuparse de las propias necesidades es ya suficientemente duro, dice; quería que su vida fuese lo más fácil y agradable posible, y no tenía ningún deseo de descuidar sus propios intereses para mirar por las necesidades de la ciudad (*Mem.* II, 1, 8-9). «Precisamente por esta razón no me encierro dentro de los límites de una comunidad política (*politeía*), sino que soy extranjero (*xénos*) en todas partes» (II, 1, 13). Extranjero tanto en Atenas como en Siracusa, Aristipo goza dentro de este papel y prefigura así al filósofo cosmopolita de época helenística.

Nuestras fuentes nos proporcionan, pues, un retrato claro y vivo de la forma de vida de Aristipo; lo que no está tan claro es hasta qué punto estaba interesado en darle una formulación teórica a los principios que sostienen semejante vida de agradable disipación[32]. Parece que sus escritos se perdieron relativamente pronto y, a no ser que su contenido quedase reflejado en las anécdotas y ocurrencias preservadas en la tradición helenística, no conocemos casi nada de ellos. Una vez más, nuestra percepción está distorsionada por la

[31] El oprobio de «aquellos que han recibido un poco de Sócrates y se lo venden a otros por un elevado precio» (*Mem.* 1, 2, 60; *SSR* IV a 3) tiene que ir dirigido contra Aristipo, si bien también podría aplicarse a Antístenes. Cf. más arriba, nota 11.
Con frecuencia se ha sugerido que la tradición de anécdotas en Diógenes Laercio se inspira en materiales de las obras perdidas de Aristipo, lo que podría explicar la convergencia entre esta tradición y Jenofonte, que también debió consultar los escritos de aquél.

[32] En este sentido, cf. W. Mann, «The Life of Aristippus», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1996, que sugiere que para Aristipo la filosofía era esencialmente un estilo de vida. De modo parecido, *SSR*, vol. IV, p. 181.

tendencia helenística a interpretar la historia de la filosofía en términos de «sucesiones», que presenta a Aristipo como el fundador de una escuela tardía. Según parece, regresó a su Cirene natal hacia el final de sus días, donde la tradición filosófica fue proseguida después por su hija Areté y su hijo Aristipo el Joven, al que se conoce como *metrodídaktos* («discípulo de su madre»). Probablemente la llamada escuela cirenaica comenzó a desarrollar las doctrinas hedonísticas por las que es famosa solamente a partir de estas generaciones tardías, definiendo el placer como «movimiento suave», grato a todos los animales, y el dolor como «movimiento áspero», que repugna a todos (D. L. II, 86-87). Los cirenaicos sostenían que el *télos*, o aquello que es digno de que se lo elija por sí mismo, es el placer particular; la felicidad, en tanto que sistema global o balanza de los placeres, no se elige por sí misma, sino por los placeres particulares (II, 87-88). Parece poco probable que alguna de estas doctrinas cirenaicas fuese planteada por el propio Aristipo[33].

Resulta difícil establecer alguna conexión entre sus posiciones y las dos versiones del hedonismo que se presentan en el *Gorgias* y el *Protágoras* de Platón. Sin embargo, probablemente sea importante tener en cuenta que el tratamiento platónico del placer está condicionado por el hecho de que Aristipo, uno de los supuestos seguidores de Sócrates, se había hecho famoso por su búsqueda de placeres del tipo más descaradamente sensual, según un modo de vida que le daba la espalda a toda noción tradicional de virtud y respeto de sí (podríamos recordar la anécdota que cuenta que soportó que Dionisio le escupiese y respondió con un *bon mot*, sugiriendo que pagaba un precio poco elevado por una buena cena, D. L. II, 67). Puede que en algún lugar de los diálogos platónicos haya una alusión indirecta al sensualismo de Aristipo; sin embargo, lo más probable es que Platón considerase su actitud excesivamente mal reputada, demasiado carente de fibra moral, como para que se la tomase en serio en tanto que posición filosófica[34]. Aristóteles bien podría haberle elegido como modelo de lo que denomina *apolaustikòs bíos*, una vida de placer (*Ética a Nicómaco* I 5, 1095 b 17), pero también parece pensar que semejante postura no necesita ser refutada; es suficiente con calificarla como «una vida de bestias» (1095 b 20).

---

33 El texto crucial es el fr. 155 Mannebach; *SSR* IV a 173: «No dice nada claro en referencia al *télos*, pero sitúa en efecto la realidad (*hypóstasis*) de la felicidad en los placeres. Por este motivo, porque siempre hablaba sobre el placer, hizo sospechar a sus discípulos que pensaba que el *télos* era vivir de forma agradable». Tal como reconoce Mannebach (1961, p. 110), todas las informaciones de los doxógrafos relativas a un *télos* son formuladas en la terminología técnica de un período posterior.

34 Cf. el papel inarticulado que se le asigna a Filebo como abogado de un hedonismo sin restricciones en el diálogo platónico que lleva su nombre. Cabría pensar en «Filebo» como un pseudónimo de Aristipo.

VI ESQUINES[35]

Con Esquines (del demo ateniense de Esfeto) llegamos al único socrático, aparte de Platón y Jenofonte, del que se conservan restos literarios sustanciales. Sus diálogos fueron muy leídos hasta la época de Plutarco, Luciano y más adelante; y las citas de su *Alcibíades* y su *Aspasia* son lo bastante extensas como para que nos formemos una imagen relativamente completa de ambos diálogos. Desde un punto de vista literario puede considerársele como el creador de la noción de *éros* socrático. Obviamente, en la propia personalidad de Sócrates tuvo que haber alguna base histórica para esta noción, pero la presentación literaria del tema en los diálogos de Esquines y Platón se refiere en todo caso a un período en la vida de Sócrates del que ni uno ni otro pueden haber tenido conocimiento en persona. Por lo tanto, lo que tenemos no es documentación histórica, sino el desarrollo literario de un tema socrático, y hasta donde podemos afirmar ese desarrollo comenzó con los dos diálogos de Esquines que se van a estudiar a continuación.

Pese a su importancia como autor, Esquines fue un personaje poco familiar entre los socráticos. Su posición como miembro del círculo más próximo queda garantizada por las referencias de Platón en la *Apología* (33 e) y el *Fedón*, pero su vida en Diógenes Laercio es extremadamente exigua (D. L. II, 60-64; la única vida, entre los socráticos, a la que se dedica menos atención es la de Fedón). No sabemos nada sobre cuándo nació y murió; la referencia a su padre en la *Apología*, que estaría presente en el tribunal, sugiere que pudo haber sido más joven que los demás, y una anécdota lo presenta definitivamente como menor que Aristipo (D. L. II, 83). De acuerdo con una tradición, fue él quien apremió a Sócrates para que escapase de prisión; Platón habría transferido este papel a Critón «porque Esquines era demasiado cercano a Aristipo» (II, 60). Fue por último un hombre pobre, y su pobreza le llevó a redactar discursos para los tribunales y quizás a dar lecciones a cambio de dinero (II, 62-63).

Es recordado ante todo por sus diálogos, que fueron admirados por su vívido retrato de Sócrates: los críticos antiguos los apreciaban por el estilo natural y la pureza de la dicción, y algunos autores los preferían a los de Platón[36]. Conocemos los títulos de siete obras, aunque debió haber más. Se advierte una fuerte interacción literaria entre las dos más conocidas y varios de los diálogos tempranos de Platón.

---

35 Para una versión completa de esta sección sobre Esquines, cf. Kahn, 1994.

36 «Existen siete diálogos de Esquines que captan el *ethos* de Sócrates» (D. L. II, 61). Para otros juicios literarios, cf. Dittmar, 1912, pp. 260-265.

VI.1 EL *ALCIBÍADES* DE ESQUINES

El *Alcibíades* era un diálogo narrado, en el que Sócrates refiere ante un público al que no se identifica una conversación que mantuvo con Alcibíades. La forma externa es la misma que la adoptada por Platón en el *Cármides* y el *Lisis*, siguiendo aparentemente el ejemplo de Esquines, mientras que la estructura interna del diálogo es más elaborada en Platón, y ello en la medida en que en la conversación narrada del texto de Esquines Sócrates tiene solamente un interlocutor, en tanto que en el *Cármides* tiene dos (y uno más en el prólogo) y en el *Lisis* cuatro. Por otra parte, la forma del diálogo de Esquines es más compleja que la del *Alcibíades* de Antístenes (presumiblemente más temprano), que según parece simplemente remedaba en su estructura una conversación directa, sin ningún marco narrativo[37]. Probablemente conservamos las palabras con que comenzaba el diálogo de Esquines en la siguiente sentencia: «Estábamos sentados en los bancos del Liceo, donde los jueces organizan los juegos» (*SSR* VI a 43). El escenario del gimnasio nos recuerda el *Lisis*, donde Sócrates se dirige inicialmente al Liceo hasta que Hipótales lo detiene (*Lisis* 203 a-b).

Los lectores de Esquines debieron estar familiarizados con el diálogo en que Antístenes describía (desde su experiencia personal, *autóptes gegonós*) la extraordinaria fuerza física, el coraje y la belleza de Alcibíades, que era tal que «si Aquiles no se le hubiese parecido, no habría sido realmente hermoso» (*SSR* V a 198-199). Algo de ese retrato está presente, o bien se presupone, en el diálogo de Esquines; en él, Alcibíades se muestra tan orgulloso de sus talentos, de su riqueza y de sus lazos familiares que «fácilmente podría haberles encontrado defectos a los doce dioses del Olimpo» (fr. 5 Dittmar; *SSR* VI a 46), y mira a sus competidores atenienses como si fuesen despreciables. Sócrates emprende la tarea de explicarle la locura de su vanidad y la necesidad de una formación moral y política seria de cara a una carrera política, de manera que la situación es estructuralmente la misma que en el pseudo-platónico *Alcibíades* I, donde Sócrates le dice: «Te hallas en las simas de la ignorancia (*amathía*), y por eso te lanzas a la política antes de haber sido formado» (118 b). En ambos diálogos, la labor de Sócrates consiste en llevar a Alcibíades a una consideración más realista de sí mismo y, en consecuencia, al deseo de mejorar.

---

[37] Antístenes, *Alcibíades*, fr. 3 (Dittmar, p. 309); *SSR* V a 200. La forma mimética sólo queda atestiguada en la medida en que esta breve cita del diálogo sea representativa respecto de la obra completa. Esto podría no servir como prueba de que la obra de Antístenes era anterior (aunque probablemente lo fue), sino sólo de que era artísticamente menos compleja, como cabría esperar. Adviértase que los dos diálogos pseudo-platónicos titulados *Alcibíades* tienen también la forma mimética simple; probablemente era la forma «primitiva» del diálogo socrático, tal como lo tenemos en los platónicos *Critón*, *Ión* e *Hipias menor*, y nuevamente en el *Menón* y en muchos diálogos tardíos.

«Advertí que tenía envidia de Temístocles», dice Sócrates (fr. 7 Dittmar; *SSR* VI a 49), y detalla a continuación, en un largo y elocuente discurso que se ha conservado en gran parte, los logros intelectuales de Temístocles en la organización de la victoria griega sobre Jerjes, al tiempo que se aseguraba el favor de éste, de forma que cuando más adelante se exilió de Atenas pudo gozar de gran estima y poder entre los persas (fr. 8 Dittmar; *SSR* VI a 50). Las secciones perdidas debían referirse al esfuerzo de auto-mejoramiento o «cuidado de sí» (*epiméleia heautoû*) que condujeron a ese logro, mientras que el texto conservado enfatiza el hecho de que sus éxitos se debieron a su superioridad en *areté*, a su habilidad para la deliberación (*bouleúesthai*), a su inteligente planificación (*phroneîn*) y, en resumen, a su entendimiento (*epistéme*). Pero incluso esta superioridad intelectual no fue suficiente para prevenir el fracaso de Temístocles en Atenas y su ignominioso exilio (VI a 50, líneas 34-41).

El efecto de este discurso sobre Alcibíades es arrollador: rompe en lágrimas y «llantos, puso desesperado su cabeza sobre mis rodillas» (VI a 51) en signo de súplica, mendigándole a Sócrates que lo liberase de su depravada condición y que le ayudase a adquirir *areté* (VI a 52). (Podemos hallar un eco de este pasaje en el *Banquete* platónico, 215 e, donde Alcibíades refiere cómo fue llevado al llanto por las palabras de Sócrates). Alcanza a ver que, lejos de ser igual que Temístocles, no era mejor, en su ignorancia y su falta de educación, que el más humilde jornalero de la ciudad (VI a 47, junto con Dittmar, p. 99 y ss.). El diálogo finaliza con la vuelta al marco narrativo, donde Sócrates reflexiona sobre las razones de su éxito con Alcibíades y sobre los límites de sus poderes. Esta sección final es lo suficientemente importante como para citarla por extenso:

> Si pensase que fui capaz de beneficiarle debido a algún arte (*téchne*), me consideraría culpable de una gran locura. Pero en realidad pienso que fue debido a una gracia divina (*theîa moîra*) que se me concedió en el caso de Alcibíades, y es algo de lo que no hay que admirarse.
>
> Pues muchos enfermos sanan por arte humano, pero algunos por gracia divina. A los primeros los cura el doctor; a los últimos es su propio deseo (*epithymía*) el que les lleva a recuperarse. Sienten la urgencia de vomitar cuando hacerlo va en su propio interés, y desean ir de caza cuando hacer ejercicio es bueno para ellos.
>
> Debido al amor (*éros*) que siento por Alcibíades tuve la misma experiencia que las Bacantes. Pues cuando son poseídas (*éntheoi*), extraen leche y miel de pozos donde otros ni siquiera pueden sacar agua. Y así, aunque no tengo ciencia ni habilidad (*máthema*) que pueda enseñar a nadie para su utilidad, sin embargo pienso que, estando en compañía de Alcibíades, podría hacerle mejor por el poder del amor (*dià tò erân*) (fr. 11 Dittmar; *SSR* VI a 53).

En el Sócrates de este texto, que niega tener *téchne* ninguna para hacer mejores a los hombres enseñándoles algo, reconocemos de inmediato al de la *Apología* de Platón, que habla con ambigua admiración del arte de educar a la gente en la virtud del hombre y el ciudadano, pero que también niega con firmeza encontrarse en posesión de ningún arte semejante (19 e-20 c). Es razonable considerarla como una posición bien documentada del Sócrates histórico, que se distanciaba deliberadamente de los sofistas en tanto que maestros profesionales[38].

Pues bien, la *areté* en que destacaba Temístocles es precisamente aquella que llevaba a los jóvenes de la generación de Alcibíades a acudir en tropel a los sofistas para aprenderla. En lugar de ello, le encontramos en compañía de Sócrates: ¿quiere enseñarle la *areté* política en el sentido de Temístocles? Ciertamente no. ¿Quiere enseñarle, o mejor, quiere ayudarle a liberarse junto con él mismo del deseo de adquirir el tipo de conocimiento y de excelencia en que Temístocles fue *deficiente*? Quizás. Al menos se ha dado el primer paso y Alcibíades llega a reconocer su propia ignorancia, su nulidad en todo lo que concierne a la excelencia del hombre y el ciudadano, y en esta medida ya se ha hecho «mejor». Pero, ¿cuál es el paso *siguiente*?, ¿en qué medida *éros* y conocimiento están mutuamente relacionados? Y ¿de qué forma está relacionado el *éros* con el tipo de sabiduría de que carece Temístocles?

La respuesta a estas incitantes preguntas no está clara sobre la base de las secciones que se conservan del *Acibíades*, y parece que una parte esencial del arte de Esquines consiste en tener en ascuas al lector, en estimularnos a pensar más sobre las cuestiones planteadas[39], en particular sobre la búsqueda de la excelencia y la sabiduría, y sobre el impacto de Sócrates en sus colegas. Lo único inequívoco es el importante papel que se le asigna al *éros* en esta línea: se presenta en el pasaje final del *Alcibíades* como una suerte de don divino, como el arco de Filoctetes, un poder casi irracional, en contraposición ambos con la sabiduría mundana de Temístocles y con la formación técnica o *mathémata* de las artes y oficios.

Tenemos que suponer que hubo alguna base histórica, de hecho o al menos en las crónicas, para que tanto Esquines como Platón presenten a Sócrates como amante (*erastés*) de Alcibíades. Está claro que el discurso de Alcibíades en el *Banquete* parece verosímil, pero se debe simplemente al extraordinario poder del arte de Platón para engañar. Los hechos en cuestión, cuando Alcibíades estaba en «la flor de su juventud», pertenecen a una época anterior a su nacimiento; y es probable que Esquines fuese todavía más joven. Platón no estaba en condiciones de conocer la verdad sobre esta relación, y en la enre-

38 Así, Döring, 1984.

39 Cf. los perspicaces comentarios de Gaiser, 1969, pp. 200-209.

vesada estructura narrativa del *Banquete* se toma muchas molestias para desmentir cualquier conocimiento directo de los hechos. Podemos aceptar la narración platónica como el relato más probable a nuestra disposición; pero es verosímil considerar a Esquines como su predecesor: no nos explica cómo entiende la relación, pero tal vez nos esté diciendo a su manera simple, pese a la ambigua sintaxis del *dià tò erân* en las últimas líneas del diálogo (que parece significar «debido a mi amor por Alcibíades», pero que también podría significar la relación inversa), lo que Platón indica de modo más explícito en el discurso de Alcibíades: que lo que ante el mundo parece un interés amanerado por los jóvenes apuestos era de hecho su modo de concentrar en ellos el poder magnético de su propia personalidad y así atraerlos hacia él «mediante el poder del amor», infundiéndoles un deseo de imitar en sus propias vidas la búsqueda filosófica de la *areté* que veían encarnada en la suya. Si no es esto lo que trata de decir Esquines al comparar el impulso de Alcibiades con la *epithymía* que lleva a un hombre enfermo a una recuperación espontánea, es en cualquier caso lo que entendió Platón cuando, siguiendo su ejemplo, vino a ofrecer su propia representación literaria del *éros* socrático en el *Cármides*, el *Lisis* y el *Banquete*.

VI.II LA *ASPASIA* DE ESQUINES[40]

Dado que contamos en este caso con menos citas literales de las que nos han llegado del *Alcibíades*, la forma externa del diálogo no nos es conocida de un modo tan seguro. No hay evidencias claras de un marco narrativo, sino que más bien parece tratarse de un diálogo directo entre Sócrates y Calias. La estructura interna es más compleja: Sócrates pronuncia varios discursos largos, incluida la narración íntegra de una conversación en la que Aspasia, interpretando el papel de éste, interroga a Jenofonte y a su esposa. Así, la forma literaria es semejante a la del *Menexeno* platónico, pero aún más abigarrada, pues el diálogo contiene al menos una obra dentro de la obra, a saber, la conversación entre Aspasia y Jenofonte dentro de un diálogo entre Sócrates y Calias.

Este comienza solicitando a Sócrates que le recomiende un maestro para su hijo. En la *Apología*, en cambio, Sócrates cita al padre como la persona indicada para responder a esa misma pregunta: «¿a quién elegirías para educar a tus hijos en la *areté*?» (*Ap.* 20 b). Si, como parece probable, la *Apología* fue anterior, debió sugerirle a Esquines el punto de partida para su propio diálogo, pero con el giro irónico de que esta vez es Sócrates quien tiene que responder

[40] Salvo que se señale lo contrario, mi reconstrucción de la *Aspasia* sigue la de Ehlers, 1966.

a las preguntas[41]. En cualquier caso, sorprende que un hombre como Calias, que se gastó una fortuna con los sofistas (*Ap.* 20 a 5), tenga que dirigirse a Sócrates en busca de asesoramiento sobre la educación de su hijo. Ahora bien, la respuesta de éste es todavía más sorprendente: envía a tu hijo con Aspasia (fr. 17 Dittmar; *SSR* VI a 62).

Aspasia, como esposa semi-legal de Pericles, fue la mujer más famosa de Atenas, y el blanco de muchas burlas, sobre todo en la comedia. Por un lado, su imagen es la de una hetaira o cortesana y, por otro, la de una mujer dominante que tenía a Pericles bajo su influencia. Aristófanes representa a un Pericles subyugado, que comienza la guerra del Peloponeso para vengarse de los megáricos por haber secuestrado a dos de las prostitutas de Aspasia (*Acarnienses* 526-539). Al parecer, Antístenes representó a este personaje, un tanto mal reputado, en su propio diálogo *Aspasia* (cf. más arriba, p. 38 y ss.).

Dada su imagen pública, no cabe duda del carácter provocador de la recomendación de Aspasia por parte de Sócrates. Calias debió reaccionar escandalizado e incrédulo: ¿qué?, ¿enviar a un hombre a que estudie con una mujer?, ¡y con *semejante* mujer!

Sócrates expone sus motivos: él mismo considera a Aspasia como su maestra y acude a ella en busca de instrucción en los asuntos en que es una experta, presumiblemente asuntos amorosos[42]. El resto del diálogo consiste en tres tipos distintos de ejemplos que Sócrates introduce en su defensa y como explicación de su aseveración de que es la mejor maestra de *areté*; y las tres series de ejemplos conciernen al poder del amor. Son los siguientes:

1. Otras dos mujeres destacadas: Rodogina y Targelia.
2. Aspasia como maestra de excelencia política: Pericles y Lisicles.
3. Aspasia como maestra de excelencia moral: Jenofonte y su mujer.

1. Rodogina, reina de Persia en la ficción, se presenta como una mujer que por sus éxitos militares y su devoción hacia el deber exhibía todas las cualidades de un hombre excepcional. Targelia fue una (¿legendaria?) hetaira de Mileto que se desposó con un príncipe tesalio y gobernó a este pueblo durante treinta años.

2. El ejemplo de Targelia prepara al lector para la transición a Aspasia, otra concubina de Mileto convertida en reina: gobierna a Pericles y este lo hace sobre Atenas. Varios estudiosos han conjeturado que probablemente la histo-

[41] Sobre esta inversión de la escena habitual, cf. Ehlers, 1966, p. 43. Adviértase que en el pasaje de la *Apología* Calias recomienda efectivamente un maestro, a saber, Eveno de Paros.

[42] Fr. 19 Dittmar; *SSR* VI a 62. Dado que no disponemos del texto literal, no sabemos si Esquines dijo explícitamente que Sócrates acudió a Aspasia en busca de lecciones de amor (*tà erotiká*), tal como informan fuentes tardías. Pero dada la reputación de Aspasia, sin duda queda implícito.

ria de Targelia era narrada en un discurso *compuesto por Aspasia* y que Sócrates recitaba de memoria, al igual que recita la oración fúnebre de Aspasia en el *Menexeno*. Esto podría explicar por qué la única cita literal del episodio de Targelia con que contamos está en un marcado estilo gorgiano (fr. 22 Dittmar; *SSR* VI a 65), pues, como veremos, Esquines la presenta como maestra de retórica al modo de Gorgias. En todo caso, el discurso de Targelia anticipa otra escena platónica compuesta con virtuosismo, a saber, el discurso de Agatón en el *Banquete*, ya que Esquines aquí (en el fr. 22) y Platón allí llevan a cabo una imitación de la dicción gorgiana, que se exagera hasta lo caricaturesco.

Aspasia es elogiada por su papel en la carrera política de Pericles. No sólo fue la fuente de sabios consejos políticos, sino que también le enseñó retórica: convirtió a Pericles en un convincente orador político «afilando su lengua al modo de Gorgias» (fr. 24; *SSR* VI a 65). Así que Esquines, tal como hizo Platón en el *Menexeno*, presenta a Aspasia como maestra de Pericles en la oratoria pública. Y no sólo le convirtió a él en un orador de grandes dotes, sino que repitió su actuación con Lisicles, un comerciante de ovejas (fr. 26; *SSR* VI a 66).

Este Lisicles debió ser el general ateniense muerto en Caria en 428, escasamente un año después de la desaparición de Pericles (Tucídides III, 19, 1). Su fama pervivió durante mucho tiempo, sobre todo en la comedia, donde sirve como modelo para los chistes sobre comerciantes vulgares que desarrollan exitosas carreras políticas[43]. Para demostrar que el éxito de Aspasia con Pericles se debió a su talento y no simplemente a las propias dotes de aquel, Esquines hace que repita su hazaña con Lisicles, sobre quien sería innegable su decisiva influencia: elevó a Lisicles de sus humildes orígenes a las alturas del poder e hizo de un hombre sin talento ni formación «un orador diestro y un general admirado»[44], justamente como lo era Pericles. Esta comparación le habría de sonar extraña a todo el que recordase la imagen de Lisicles en Aristófanes, o la desastrosa campaña, documentada por Tucídides, que terminó con su muerte.

3. En contraposición con las historias sobre las relaciones de Aspasia con Pericles y Lisicles, el último ejemplo de Sócrates la presenta en el papel respetable de consejera de una pareja de recién casados: ¡nada menos que Jenofonte y su mujer!

[43] Así, en los *Caballeros* de Aristófanes, producida en 424 a. C., el oráculo que le anuncia a Cleón su inminente derrocamiento por el salchichero menciona como precedentes a un cordelero derrocado por un comerciante de ovejas (Lisicles), que fue derrocado a su vez por un peletero (Cleón). Cf. el verso 132 junto con los escolios; en el verso 765 se menciona a Lisicles por su nombre.

[44] La cita procede de la versión siríaca, citada por Ehlers, 1966, pp. 75-77. Cf. los fr. 26-27 Dittmar; *SSR* VI a 66 y 68.

El episodio se preserva en la traducción latina de Cicerón[45]. Tenemos en primer lugar una conversación entre Aspasia y la mujer de Jenofonte, a continuación otra con el propio Jenofonte, todo ello *narrado por Sócrates*. No parece que este experimento literario, que contiene un genuino (relatado) diálogo dentro de un diálogo, tenga paralelo exacto en Platón; lo más próximo es la conversación con Diotima que se relata en *Banquete* 201 d y ss., y Diotima es en muchos sentidos la respuesta de Platón a la Aspasia de Esquines. Pero hay una diferencia formal significativa, y es que en el *Banquete* Sócrates narra una conversación en la que él mismo tomó parte, lo cual hace más natural el relato. A este respecto, al igual que sucedía con la forma del diálogo relatado en su conjunto, según la encontramos en el *Alcibíades*, como también en lo que se refiere la parodia del estilo gorgiano, Esquines parece ser el inventor, mientras que Platón parece haber perfeccionado cada una de las innovaciones técnicas.

El pasaje tiene la forma de una *epagogé* socrática o *inductio*, tal como la denomina Cicerón, de modo que Aspasia aparece aquí como «un Sócrates femenino»[46]. En primer lugar le pregunta a la mujer de Jenofonte si, en el caso de que su vecina poseyese finas joyas de oro, preferiría el oro de su vecina al suyo propio, y a continuación si, en el caso de que poseyese más vestidos caros y adornos, preferiría los vestidos de su vecina o los suyos. En ambos casos la esposa responde que preferiría la dote de su vecina. La tercera pregunta reza: «En caso de que tuviese por esposo a un hombre mejor que el tuyo, ¿preferirías el suyo o el tuyo?». En este punto, la esposa se ruboriza, y Aspasia comienza a interrogar a Jenofonte. Cuando se le pregunta con relación a un caballo mejor y a una hacienda más rica, como era de esperar Jenofonte responde, al igual que su esposa, que preferiría la mejor parte; y llega entonces la tercera pregunta: «Si el vecino tuviese una esposa mejor que la tuya, ¿cuál preferirías?, ¿la tuya o la suya?». Y Jenofonte guarda silencio también en este punto. Entonces habla Aspasia: «Puesto que ninguno de los dos ha respondido a la pregunta en cuya respuesta estaba más interesada, diré lo que cada uno de vosotros estaba pensando: tú, la esposa, quieres tener al mejor de los maridos y tú, Jenofonte, deseas tener una esposa excelente. De ahí que, a no ser que logréis que no haya mejor hombre ni mujer más excelente sobre la tierra, ambos careceréis de lo que consideráis como más deseable (*optimum*), a saber, tú haberte casado con la mejor mujer posible y ella con el mejor marido posible».

Aquí finalizan las citas de la *Aspasia* de Esquines. No sabemos hasta qué punto las observaciones finales de Sócrates desarrollaban esta breve conversación, así como el conjunto del diálogo, pero parecería que Aspasia está apelan-

[45] *De inventione* I, 31, 52 y ss. Cf. fr. 31 Dittmar; *SSR* VI a 70.
[46] Acertada frase de Hirzel, que se cita en Dittmar, 1912, p. 51.

do al amor que Jenofonte y su esposa sienten el uno por el otro con el propósito de animarlos a un esfuerzo mutuo de mejoramiento de sí[47]. De ahí que, en su papel «socrático», Aspasia sirva para generalizar el principio encarnado por Sócrates al final del *Alcibíades*: hacer a uno mejor *dià tò erân*, mediante el poder del amor.

Así pues, contamos con muchas versiones diferentes de este vínculo profundo, hasta cierto punto misterioso, entre *éros* y el impulso a la *areté* que se ponía de manifiesto en la conclusión del *Alcibíades*, pero en ausencia de un texto completo de ninguno de los diálogos resulta imposible saber con precisión cómo considera Esquines que se ha de entender este vínculo. Las tres largas citas del *Alcibíades* y la *Aspasia* sugieren que los diálogos de Esquines fueron redactados como relatos breves y llenos de ingenio, una extraña mezcla de verdad y fantasía donde se le deja libertad al lector para que se forme su propia interpretación.

Lo que debe quedar claro en cualquier interpretación es hasta qué punto son fantásticos y poco verosímiles los componentes de este extraordinario diálogo: los personajes de Aspasia y Lisicles proceden de la comedia, aunque sufren una transformación[48]; la historia de Targelia está tomada del sofista Hipias, quien al parecer contaba que era tan hermosa y sabia que se casó con catorce hombres[49] (en la versión de Esquines su historia comienza con Antíoco y termina con Jerjes, lo que parece cronológicamente imposible)[50]. Un Pericles que aprendiese la retórica gorgiana de Aspasia carece ciertamente de sentido cronológico: la única visita documentada de Gorgias a Atenas se produjo en 427, dos años después de la muerte de Pericles. Esquines, que escribía una generación después, es tan indiferente a la historicidad de los relatos sobre Aspasia como lo es cuando describe las hazañas de su imaginaria reina de Persia, y seguramente aquella ya habría muerto antes de que Jenofonte tuviese edad suficiente para tener mujer. Así que *ni uno* de los cinco episodios

[47] Cf. Ehlers. El pasaje está abierto a otras interpretaciones.

[48] Por descontado, tanto Aspasia como Lisicles son personajes históricos, pero sólo Esquines los presenta juntos. Plutarco informa de lo siguiente: «Según Esquines, Lisicles, el comerciante de ganado, un hombre de origen humilde y sin ningún talento eminente, llegó a ser el primero de los atenienses al cohabitar con Aspasia tras la muerte de Pericles», *Vida de Pericles* 24; *SSR* VI a 66. Dado que Lisicles murió a lo largo del año siguiente a la muerte de Pericles, ningún historiador moderno debería tomarse nunca en serio esta anécdota. Sin embargo, Kahrstedt dio por bueno el matrimonio entre Lisicles y Aspasia (*RE* 13, 1927, pp. 2550-2551); Gomme (1956, p. 279) es más prudente.

[49] DK 86 b 4; cf. Dittmar, 1912, p. 30. Parece que Esquines solamente la desposa con Antíoco, el «legislador» de Tesalia (frs. 21-22; *SSR* VI a 64-65). El intento que hace Ehlers (1966, p. 52 y ss.) de reconstruir los hechos históricos a la base de este relato fantástico parece poco convincente e innecesario.

[50] Cf. Ehlers, 1966, p. 53, nota 66, respecto del problema de la datación de Antíoco.

(Rodogina, Targelia, Pericles, Lisicles, Jenofonte y su esposa) citados por Sócrates en la *Aspasia* es preciso desde un punto de vista histórico, o siquiera verosímil.

Antes de dejar a Esquines, conviene tomar nota de algunos puntos de contacto literario entre estos dos diálogos y algunos de los escritos tempranos de Platón, que no sólo sugieren una fuerte influencia mutua, sino que también nos permitirán reconstruir en parte la cronología de la composición. Existe un vínculo evidente entre la *Aspasia* de Esquines y el empleo del personaje de Aspasia en el *Menexeno*, donde se le atribuye la autoría de la oración fúnebre que Sócrates recita, y se afirma que la compuso con los restos del discurso que escribió para Pericles. Parece claro que aquí el deudor es Platón, y que ha tomado de Esquines el motivo de Aspasia como maestra de retórica para Pericles y Sócrates.

Ahora bien, en el caso del *Menexeno* tenemos algo muy poco común: una fecha absoluta. Debido a la naturaleza de su referencia (en 245 b-e) a la Paz Regia de 386 a. C., el *Menexeno* hubo de ser escrito ese mismo año o inmediatamente después[51], de modo que la *Aspasia* de Esquines tuvo que ser redactada antes de 386, pero quizás no mucho antes. Podemos localizarla provisionalmente a principios de la década de 380, y si seguimos a Ehlers en la interpretación de la *Aspasia* como una especie de secuela del *Alcibíades*, entonces también esta última obra tiene que ser anterior a 386.

Por otra parte, en el *Ión* platónico encontramos una reminiscencia verbal que parece apuntar en la dirección opuesta: aquí el deudor debe ser Esquines. En su *Alcibíades* (fr. 11 c Dittmar, citado arriba, en la p. 49), Sócrates se compara a sí mismo con las Bacantes, que cuando están poseídas extraen leche y miel, tal como hacen en *Ión* 534 a. Si tenemos en cuenta que la imaginería de la posesión está profundamente arraigada en el contexto del *Ión*, mientras que resulta algo sorprendente en Esquines (donde no *parece* que Sócrates esté poseído), es natural suponer que ahora es este último quien se está haciendo eco de Platón[52]. Sin embargo, resulta plausible datar el *Ión* en el año 394 a. C., o poco después[53], de manera que, coherentemente, obtenemos la siguiente secuencia:

Platón, *Ión*, aprox. 394-392.
Esquines, *Alcibíades*.
Esquines, *Aspasia*.
Platón, *Menexeno*, 386-385.

[51] La Paz Regia es mucho más que un *terminus post quem*, si es que tengo razón al considerar el *Menexeno* como una especie de protesta moral contra los términos de esta paz. Cf. Kahn, 1963, pp. 220-234.

[52] Cf. Ehlers, 1966, p. 22, que sigue a Flashar, 1958, p. 61.

[53] Flashar, 1958, p. 101 y ss.

No voy a tratar de localizar aquí el *Alcibíades* y la *Aspasia* de Antístenes, aunque me imagino que ambos son anteriores a los diálogos correspondientes de Esquines.

No sería razonable insistir en esta cronología, como si estuviese establecida conforme a criterios históricos[54], pero es internamente consistente y plausible en sí misma, a la vez que encaja con la evidencia de otro diálogo platónico temprano, el *Hipias menor*, que (como veremos en el capítulo IV, § VII) insinúa una relación polémica con una obra de Antístenes. Todo parece indicar que Platón, en este estadio temprano de su propia carrera literaria, entabló frecuentes intercambios con los demás autores socráticos.

VII Jenofonte y el carácter ficticio de la literatura socrática

Los escritos socráticos de Jenofonte (*Memorabilia, Apología, Banquete* y *Oeconomicus*) son demasiado extensos como para que los examinemos aquí, además de que no hay razón para creer que tuviesen alguna influencia sobre Platón[55]; al contrario, respecto de Sócrates Jenofonte parece más bien una esponja, absorbiendo ideas, temas e incluso frases de Antístenes, Esquines y Platón. Esto puede explicarse porque mientras los demás socráticos escribieron en las décadas de 390 y 380, en los diez o quince años siguientes a la muerte de Sócrates, según parece las obras socráticas de Jenofonte fueron compuestas mucho más tarde, quizás en la década de 360, una vez que había hecho su aparición la primera generación de literatura socrática.

Jenofonte abandonó Atenas siendo joven, en el año 401 a. C., dos antes de la muerte de Sócrates, para emprender una carrera de aventuras militares en Asia. Cuando regresó a Grecia en 394, se exilió de Atenas y vivió en un remoto pueblo occidental del Peloponeso al menos hasta el año 370 a. C. Es posible que comenzase los *Memorabilia* durante su largo exilio, pero parece que la obra no se completó hasta su regreso a Atenas, en la década de los años 60 del siglo IV[56].

---

54 Para una defensa más completa de la cronología que propongo, cf. Kahn, 1994, pp. 103-105.

55 El único caso que conozco en que Platón tiene en cuenta un texto de Jenofonte no hace referencia alguna a Sócrates, sino que se trata de su alusión polémica a la *Ciropedia* en *Leyes* III, 694 c y ss., donde se critica la educación de Ciro. Cf. la discusión en Tatum, 1989, p. 216 y ss. y p. 226 y ss.

56 Según estima Lesky (1957-1958, p. 468), los escritos socráticos «difícilmente fueron redactados antes de la década de 360». Como es obvio, este juicio es correcto para el libro III de los *Memorabilia*, que presupone la situación que se dio tras la batalla de Leuctra en 371 (III, 5). Cf. Delatte, 1933, pp. 73, 172; y Breitenbach, 1967, p. 1811.

Dado que las de Jenofonte son, aparte de los diálogos de Platón, las únicas obras de uno de los autores socráticos que se conservan, constituyen un testimonio clave para comprender que semejantes escritos mezclan hechos y fantasía en grados a los que no estamos acostumbrados. Desde cierto punto de vista, en tanto que obras de biografía imaginaria, los escritos socráticos de Jenofonte pueden compararse con su *Educación de Ciro*, que un comentarista reciente ha descrito acertadamente como una «ficción imperial»[57]. Sin duda, en los *Memorabilia* la imaginación de Jenofonte se alimentó de sus recuerdos juveniles de Sócrates, pero esos recuerdos habían pasado a su vez por el filtro de la literatura socrática publicada entretanto. Consideraremos en primer lugar algunas huellas de esta literatura temprana en Jenofonte, para pasar después a documentar el elemento ficticio en su obra.

Resulta particularmente fácil establecer la influencia de Antístenes, pues aparece en persona tanto en los *Memorabilia* como en el *Banquete*. Gigon mostró cómo la descripción del carácter de Sócrates que realiza Jenofonte (en el segundo capítulo de los *Memorabilia* I, 2, 1) comienza con tres virtudes que se corresponden literalmente con el ideal moral de Antístenes: dominio de sí (*enkráteia*), firmeza (*kartería*) y autosuficiencia (*autárkeia*)[58]. Pese a su presentación algo desfavorable de la personalidad de Antístenes, Jenofonte considera claramente que la concepción de la virtud viril en la obra de éste se armoniza en gran medida con la suya propia[59]. Asi pues, quizás debiésemos hablar de afinidad y no tanto de influencia cuando encontramos que el Sócrates de Jenofonte advierte contra la esclavitud de las uniones sexuales apasionadas –sobre todo besar a jóvenes hermosos– y predica la necesidad de educarse en la autorrestricción y de ser indulgentes sólo con placeres que no sean irresistibles. El verdadero *éros* es el amor de un hombre sabio por otro (*Banquete* VIII, 3-4); en cambio, los deseos sexuales han de satisfacerse con mujeres poco atractivas, como el hambre con alimentos simples (*Mem*. I, 3, 14-15; cf. *Ban*. IV, 38). La esposa ha de elegirse por sus cualidades a la hora de engendrar buenos hijos (II, 2, 4). El adúltero es el equivalente humano a las aves sensuales, como las codornices y las perdices, que caen en las trampas porque no pueden resistir los encantos de las hembras (II, 1, 4-5). Esta actitud hacia la indulgencia sexual, que se desarrolla en los dos primeros libros de los *Memorabilia*, coincide en muy buena medida con doctrinas atestiguadas en Antístenes.

57 Tatum, 1989.
58 Gigon, 1953, p. 27.
59 Cf. Caizzi, 1964, p. 96: a ojos de Jenofonte «Antístenes fue el más cercano a Sócrates, el más digno de su legado, pese a las divergencias de temperamento que él mismo [sc. Jenofonte] señala de modo algo humorístico».

Puesto que Esquines introdujo a Jenofonte en su *Aspasia*, buscaremos como es natural alguna respuesta por parte de este. Si bien jamás menciona el nombre de Esquines, hallamos no obstante varios ecos de su escena literaria: en *Memorabilia* II, 6, 36 Sócrates cita a Aspasia como la autoridad en que basa la opinión de que los mejores alcahuetes sólo consiguen acordar buenos matrimonios diciendo la verdad sobre los candidatos, y en *Oeconomicus* III, 14, cuando se le pregunta si los hombres que tienen buenas esposas las han educado ellos mismos, responde: «Os presentaré a Aspasia, que está más informada que yo y os explicará enteramente el asunto». Recuérdese que Aspasia aparecía en el episodio del diálogo de Esquines precisamente como maestra de marido y mujer.

Estos ejemplos pueden servir como botón de muestra del empleo que hace Jenofonte del material de sus predecesores socráticos. Su deuda con Platón puede documentarse tan prolijamente que trataré el asunto en un apéndice (pp. 397-405), si bien varios pasajes de especial importancia para la interpretación de Sócrates se analizarán en el capítulo III, § III.

Paso a ocuparme ahora de la dimensión de la ficción en los escritos socráticos de Jenofonte. Resulta a primera vista bastante sorprendente, pero al final perfectamente obvio, que cuando dice «recuerdo» o «estuve allí» no existe ninguna razón para tomarlo en serio, que simplemente hemos de acostumbrarnos a un uso por completo distinto, en esencia ficticio, de la primera persona narrativa, sin ninguna pretensión siquiera de lo que cabría esperar como verosimilitud ficticia. Por ejemplo, su *Banquete* comienza con la afirmación de que estaba presente, pero no se lo menciona en el resto de la obra, y sabemos que en la fecha ficticia de la fiesta celebrada por Calias, 422 a. C., Jenofonte debía tener menos de diez años; en realidad no espera que creamos, o siquiera que nos figuremos que estaba presente en aquella celebración imaginaria. Del mismo modo, el *Oeconomicus* arranca con la siguiente indicación: «una vez le escuché discutir del siguiente modo el tema de la administración de la casa», pero por lo que sigue está claro que quien habla es Jenofonte, y no Sócrates.

El *Oeconomicus* es un caso extremo de inverosimilitud ficticia, puesto que hace que Sócrates se refiera explícitamente a la muerte de Ciro y a los acontecimientos del año 400 a. C. (en IV, 16-19), y ello pese a que Jenofonte nunca lo vio tras el año 401[60]. Sería engañoso hablar aquí de anacronismo; simplemente no se intenta sostener la pretensión de que quien está hablando es Sócrates, y mucho menos que Jenofonte estaba presente. En el *Banquete*, por su parte, se pone mucho cuidado en la verosimilitud de la ficción, esto es, en crear la ilusión artística de una escena acontecida en la década de los años 20 del siglo V (con toda seguridad, Jenofonte está siguiendo aquí el precedente que estable-

[60] Según Maier, 1913, p. 19 y ss.

ce Platón en la elaboración de sus diálogos, donde las fechas ficticias están bien definidas, tal como sucede en el *Cármides* y en el *Banquete*), pero ni siquiera aquí se ha de perseguir demasiado lejos la consistencia cronológica. Cuando, en su largo discurso sobre el amor, Sócrates se refiere a las opiniones de «Pausanias, amante de Agatón», está aludiendo claramente al orador del *Banquete* platónico (a este respecto no tiene importancia el hecho de que confunda en parte los discursos de Pausanias y de Fedro), pero por descontado es algo imposible incluso en el mundo imaginario de la literatura socrática, puesto que la fecha ficticia del *Banquete* de Platón es seis años posterior al de Jenofonte. Pero es irrelevante; simplemente no hay un interés sistemático en las fechas ficticias por parte de Jenofonte. En esta medida, en una fiesta celebrada el año 422 a. C. Cármides puede hacer referencia a la pérdida de sus propiedades, que se producirá pasado el año 404 (*Banquete* IV, 32).

En los *Memorabilia* los anacronismos son inevitables, dada la estructura laberíntica de la obra. Sin embargo, más llamativas que los anacronismos son las fórmulas en primera persona antes mencionadas, como «Voy a escribir todo lo que recuerdo» (I, 3, 1) y «Expondré lo que en una ocasión le oí decir» (I, 4, 2). Semejantes afirmaciones han de entenderse literalmente como ficciones, concebidas para introducir una nueva sección de la obra o para llamar la atención sobre un episodio que Jenofonte estima de particular importancia[61]. Considerando que los discursos se presentan como recuerdos, la mayor ficción es la de que Jenofonte asistió a *todos* ellos: ¿de qué otro modo si no podría saber lo que se dijo? Pero, como señala Momigliano, en absoluto se espera que creamos «que Sócrates estaba esperando la llegada de Jenofonte para sermonear a su propio hijo Lamprocles sobre sus deberes para con su madre» (*Mem.* II, 2)[62]. El formato de reminiscencias es una ficción literaria de mayor envergadura que las afirmaciones particulares del tipo «le escuché decir». No es accidental que el único recuerdo de Sócrates inequívocamente genuino en los escritos de Jenofonte aparezca en una obra histórica, la *Anábasis*, donde refiere cómo obvió el consejo que aquel le dio de consultar el oráculo de Delfos para preguntarle si debía sumarse a la expedición de Ciro (*Anábasis* III, 1, 5-7). En una obra histórica se pretende que se crea que semejantes noticias son fidedignas; pero en los *Sokratikoì lógoi* rigen convenciones enteramente distintas.

[61] Caizzi, 1964, p. 90, señaló cómo dos importantes discusiones teológicas, en los libros primero y último de los *Memorabilia*, que tienen muchos puntos en común, están formalmente vinculadas por el hecho de que en ambos casos Jenofonte introduce la conversación afirmando que asistió a ella personalmente (I, 4, 2 y IV, 3, 2), «quizás para darle mayor importancia a lo que dice».

[62] Momigliano, 1971, p. 54.

Sabemos muy poco sobre el formato de los diálogos socráticos de Antístenes, pero sospecho que fue el modelo para que Jenofonte se introdujese a sí mismo en primera persona, un recurso que no encontramos en Esquines o en Platón, pues sabemos que aquél realizo una descripción de Alcibíades a partir de su propia experiencia[63], y lo más natural es que la hiciese en un diálogo introducido o narrado en primera persona. Podemos repetir respecto de los *Memorabilia* y el *Banquete* lo que afirmaba Momigliano sobre la *Ciropedia* (donde el precedente es de nuevo Antístenes, con dos diálogos titulados *Ciro*): «La existencia de escritos socráticos previos del mismo tipo explica por qué Jenofonte no siente la necesidad de advertir a sus lectores sobre el carácter ficticio de su biografía: es un sobreentendido»[64].

Está claro que Jenofonte no fue un innovador en el uso de narraciones ficticias. Si se vuelve la vista a la *Aspasia* de Esquines, se recordará que el elemento de la fantasía es allí predominante. (¿Se pretende que creamos que Sócrates recomendó realmente a la amante de Pericles como tutora moral del hijo de Calias?). Como es poco probable que Jenofonte se casase en vida de Sócrates, y menos aún mientras vivía Aspasia, siempre se ha reconocido que el episodio de Jenofonte en este diálogo no es histórico, pero lo que no se ha advertido de modo suficiente es que cada uno de los episodios particulares en la *Aspasia* no sólo son ficticios, sino increíbles.

De modo que los socráticos en tanto que grupo, y la literatura que producían, «se movían en esa zona entre la verdad y la ficción que resulta tan desconcertante para el historiador profesional»[65]. Platón parece una excepción sólo si olvidamos el *Menexeno*, donde Aspasia compone la oración fúnebre hacia 386 a. C., si ignoramos los anacronismos del *Ión*, que ha llevado a algún estudioso a atribuirle la «datación ficticia» de 394 a. C.[66] (cinco años después de la muerte de Sócrates...) y si estamos dispuestos a torcer o desatender tanto la cronología como para suponer que Parménides y Zenón visitaron realmente Atenas en torno al año 450 a. C. (para darle a Sócrates la oportunidad de explicarles la doctrina platónica de las Formas...).

> No comprenderemos qué se entendía por biografía en el siglo IV si no reconocemos que ocupaba un lugar ambiguo entre el hecho y la imaginación... Los socráticos experimentaban con las biografías, y estos experimentos aspiraban a

[63] *Autóptes* en *SSR* V a 198. Cf. más arriba, p. 48.
[64] Momigliano, 1971, p. 55, señala el papel de Antístenes a este respecto (*ibid.*, p. 47).
[65] Momigliano, 1971, p. 46. Cf. las indicaciones de Wilamowitz, 1879, p. 192: Jenofonte emplea la invención libre, «al igual que todos los socráticos (pues creer en la realidad histórica de sus conversaciones socráticas supone una rematada ingenuidad, justamente igual que calificarlas de inauténticas)».
[66] Así, Méridier (1931, p. 24): «la date *supposée* de l'entretien se place entre 394 et 391».

captar más bien las potencialidades que las realidades de las vidas individuales. Sócrates, el objeto principal de sus consideraciones..., no fue tanto el Sócrates real cuanto más bien el potencial; fue el guía para territorios hasta entonces inexplorados[67].

Este hecho se nos oscurece en gran medida debido al extraordinario realismo o a la verosimilitud de los diálogos platónicos, pero el retrato de Sócrates que presentan es tan libre, tan propio, como los de Esquines y Jenofonte, Antístenes y Fedón. Sin embargo, Platón es único en su habilidad para producir una obra de arte en la que la caracterización de los oradores y su propio modo de expresarse son tan convincentes que el lector siente que está presenciando una conversación real. T. S. Eliot dijo una vez de Shakespeare que en sus tragedias trató la muerte del héroe del mismo modo que otros dramaturgos de época isabelina, «sólo que Shakespeare lo hizo de forma más poética y más natural»[68]. De manera análoga, podemos decir de Platón que inventa las conversaciones de Sócrates con la misma libertad que otros autores socráticos, pero que lo hace de modo más filosófico y más verosímil. Un retrato verosímil del pasado es aquél en que la época y el lugar, los personajes y la acción no sólo son internamente consistentes, sino que no entran en conflicto de forma llamativa con hechos bien conocidos. De ahí que, si los diálogos de Platón están relativamente libres de anacronismos, es una mera consecuencia de su realismo dramático. Pero si no tenemos muy en cuenta, a modo de contraste, la desatención fantasiosa hacia la verosimilitud histórica en Esquines y Jenofonte, no seremos capaces reconocer uno de los mayores logros literarios de Platón: la creación del dialogo histórico «realista», una obra de la imaginación concebida para dar la impresión del registro de hechos reales, como una buena novela histórica.

67 Momigliano, 1971, p. 46.
68 T. S. Eliot, 1932, p. 111.

Capítulo II

La interpretación de Platón

I El problema de interpretar los diálogos

Una anécdota refiere que cuando Platón estaba a punto de presentar un conjunto de tragedias para competir en el festival de Dioniso tropezó con Sócrates de camino al teatro; tras su conversación con él, prosigue la historia, Platón regresó a casa y quemó todas sus composiciones poéticas[1]. Si el relato no es verdadero, al menos ha sido ciertamente *ben trovato*. Platón tenía las dotes dramáticas de un Sófocles o un Eurípides, pero decidió explotarlas en una forma literaria diferente. En el capítulo anterior estudiamos el nuevo género que el desarrollo de las letras griegas le facilitó para su uso: el *lógos Sokratikós* o «conversación con Sócrates». Puesto que fue este quien hizo de él un filósofo, Platón pudo desplegar sus facultades dramáticas de modo legítimo al servicio de la filosofía escribiendo sobre Sócrates –para ser más exactos, representándole en sus escritos–.

Las composiciones platónicas en la forma dramática del diálogo alcanzaron un éxito literario inmenso, pero el uso que hizo de esta forma, en el que nunca aparece él mismo, crea formidables dificultades para la interpretación de su pensamiento. El anonimato de la forma diálogo pone al intérprete ante un problema que no tiene parangón en ningún otro filósofo. De acuerdo con una doctrina platónica que se sugiere en muchos lugares y cristaliza en la *República*, la perspectiva filosófica tiende a una visión de conjunto, a buscar unidad en medio de la diversidad y la pluralidad[2]; pero, ¿dónde se encuentra la unidad en la propia visión platónica? Como nunca escuchamos su propia voz, ¿cómo podemos saber dónde, y hasta qué punto, lo que dice Sócrates representa su pensamiento? El problema se hace más grave si se tienen en cuenta la indepen-

[1] D. L. III, 5.

[2] «El que tiene visión de conjunto (*hò synopotikós*) es dialéctico, pero el que no, ése no lo es», *Rep.* VII, 537 c 7.

dencia formal de unos diálogos respecto de otros y las discrepancias entre las posiciones que se le atribuyen a Sócrates en diferentes contextos.

En este estudio nos ocupamos de unos dieciocho diálogos[3], desde la *Apología* hasta el *Fedro*, que cubren casi dos tercios del entero corpus platónico. Pues bien, una característica formal de estas obras es que no hacen referencia explícita las unas a las otras: cada diálogo se presenta a sí mismo como una unidad autónoma, que existe en su propio espacio literario[4]. Esta situación cambia con los diálogos tardíos: el *Sofista* y el *Político* afirman proseguir una conversación que comenzó en el *Teeteto*; el *Critias* es continuación del *Timeo*, y el propio *Timeo* contiene lo que parece una referencia ambigua a la *República*. Pero los diálogos que quiero analizar no contienen semejante instancia de referencias cruzadas manifiestas; en todos los casos comienza una conversación enteramente nueva con nuevos interlocutores, y aunque Sócrates y sus interlocutores se refieran a menudo a conversaciones previas, el caso es que no están documentadas en ninguno de los diálogos platónicos.

Esta autonomía formal hace tentador, incluso deseable, leer cada diálogo como si se tratase de una unidad literaria completa y como un universo de pensamiento por sí mismo, como las obras individuales de Shakespeare o Molière. Al mismo tiempo, quien está interesado en la filosofía de Platón tiene que encontrar un modo de relacionar los contenidos intelectuales de cada una de sus obras con las demás; no podemos atribuirle dieciocho filosofías distintas. Por consiguiente, el problema de la interpretación de la obra platónica puede verse, en parte, como el problema de cómo conectar unos con otros los contenidos filosóficos de las distintas obras.

A primera vista, las posiciones que se presentan por separado en los diálogos no sólo parecen distintas, sino incompatibles en determinados aspectos. Pondré un ejemplo extremo: el Sócrates del *Gorgias* niega sistemáticamente una identidad entre el placer y el bien que el del *Protágoras* parece afirmar. ¿Ha cambiado Platón de parecer? Si no, ¿cómo explicar que al menos en uno de los dos casos haga exponer a Sócrates un punto de vista que él mismo reputa falso? Y en ese caso, ¿no está comprometido con la posición de Sócrates en *cada una* de las obras? Y además ¿por qué tantos diálogos concluyen en una *aporía* en la que no parece que se alcance ninguna conclusión satisfactoria?

---

3 Sin duda, la *Apología* no es un diálogo, sino una serie de discursos forenses. En el próximo capítulo daré cuenta de esta diferencia, pero, para evitar pedanterías, en la mayoría de los contextos me limito a considerarla entre los diálogos.
Excluyo de los diálogos en sentido propio el *Hipias mayor*, que muchos estudiosos consideran socrático o «de transición». En otro lugar expuse las razones por las que creo que no fue escrito por Platón. Cf. Kahn, 1985.

4 Cf. Clay, 1988, que desarrolla una observación de Tigerstedt, 1977, p. 99.

Sostengo que los vínculos que unifican los diálogos, y los indicios de conclusiones que no se exponen explícitamente, son más deliberados, más sutiles y más omnipresentes de lo que se reconoce por lo general. Ya no se discute en sí misma la existencia de nexos temáticos entre diálogos; el punto en el que difieren los intérpretes es la intención filosófica que le atribuyen a dichos nexos. El tratamiento diferente del mismo tema, como la unidad de la virtud o el método hipotético, ¿representa un cambio de parecer por parte de Platón? Por el contrario, ¿explora simplemente distintas posiciones posibles, sin un compromiso firme con alguna de ellas[5]? ¿O bien esas distintas discusiones pueden considerarse definitivamente como aspectos diferentes de una única posición filosófica? Se trata de cuestiones centrales con las que tiene que enfrentarse todo intérprete de los diálogos.

II Dos lecturas alternativas de los diálogos

Desde comienzos del siglo XIX la interpretación de Platón se ha dividido en dos tendencias fundamentales: una lectura unitaria, que se remonta a Schleiermacher, y una lectura evolutiva introducida por Karl Friedrich Hermann. La tradición unitaria tiende a suponer que los distintos diálogos fueron compuestos desde un único punto de vista y que su diversidad ha de explicarse en base a razones literarias y pedagógicas, y no tanto como un cambio en la filosofía del autor. Se considera que los diferentes diálogos exploran el mismo problema en direcciones distintas, o como si condujesen al lector a niveles de reflexión más profundos. Según Schleiermacher, el orden de los diálogos es el orden de una educación filosófica. En el siglo XX la tradición unitaria ha estado representada (de modos distintos) por Arnim, Shorey, Jaeger, Friedländer y la escuela de Tubinga.

Por su parte, la línea de lectura evolutiva supone que Platón cambió de posición y que la diversidad de los diálogos refleja diferentes estadios en la evolución del pensamiento platónico. K. F. Hermann merece el honor de haber sido el primero en reconocer un período «socrático» en la obra temprana de Platón, así como el de haber interpretado la secuencia de los diálogos en referencia a la biografía intelectual del autor[6]. El enfoque evolutivo se vio reforzado a finales del siglo XIX por el estudio cronológico del estilo de Platón, que comenzó con la obra de Lewis Campbell en 1867 y que, hacia finales de siglo,

[5] La exposición clásica de este punto de vista se encuentra en Grote (1875): «Platón es un buscador, y aún no ha confeccionado su pensamiento» (I, 246). «Cada uno de sus diálogos tiene su propio punto de vista, elaborado en esa ocasión particular» (II, 278).
[6] Hermann, 1839.

logró dividir los diálogos en tres grupos consecutivos. Al constatarse que todos los diálogos que tradicionalmente se consideraban socráticos pertenecen al más temprano de esos tres grupos, los estudios estilísticos parecían confirmar el enfoque evolutivo. Después de todo, Platón comenzó siendo discípulo de Sócrates, ¿por qué no iba a establecer su propio punto de vista apartándose gradualmente, o yendo más allá, de la posición de su maestro?

Esta lectura presupone que es posible localizar con cierta precisión la posición filosófica de Sócrates en los diálogos, con el objeto de trazar el rumbo de Platón a partir de ese punto. Así, Guthrie reconoció un grupo de diálogos en los que Platón «rememora de modo imaginativo, en la forma y en sustancia, las conversaciones de su maestro, sin añadirles aún ninguna doctrina particular suya»[7]. Gregory Vlastos dio una formulación más sutil y extremada de la lectura evolutiva, al hallar una filosofía esencialmente socrática en unos diez o doce diálogos platónicos; según su opinión, en estos diálogos Platón se encuentra aún bajo el hechizo de su maestro, cuya filosofía no sólo es distinta, sino antitética a su propio pensamiento maduro. En el momento en que se convierte en un filósofo original, Platón abandona y reacciona contra su posición socrática de origen[8].

En contraposición, mi interpretación subrayará los elementos de continuidad en el pensamiento platónico, y rechazará la noción de un corte brusco entre los diálogos tempranos y la doctrina metafísica del *Fedón* y la *República*. Pero debo aclarar que al rechazar la existencia de un período socrático distinto no pretendo negar la realidad histórica de Sócrates, ni la importancia de su influencia sobre Platón. Probablemente sea justo decir que jamás ningún filósofo ha tenido mayor influencia sobre su pupilo o sucesor de la que Sócrates tuvo sobre él: el ideal moral socrático, el compromiso total con la justicia o rectitud (*dikaiosýne*), que se consagra en su propio martirio, guía a Platón a lo largo de toda su vida. En el próximo capítulo exploraré más a fondo la relación entre ambos hombres. Lo que aquí rechazo no es tanto la influencia de Sócrates cuanto el supuesto biográfico habitual que localiza dicha influencia en el período temprano.

Además, mi tesis no pretende negar que podamos reconocer de modo verosímil diferentes estadios en la formulación del pensamiento platónico, sino que sugiere por el contrario que la concepción tradicional de un período socrático confunde varios momentos distintos en el desarrollo de Platón como escritor. Pero esta interpretación tradicional tiende a ocultar también la continuidad fundamental del pensamiento a través de las etapas, y en particular entre lo que denomino los diálogos puente y los siguientes, la afirmación más explí-

[7] Guthrie, 1975, p. 67.
[8] Vlastos, 1991. Cf. cap. II, «Socrates *contra* Socrates in Plato».

cita de la postura platónica en las grandes obras del período medio: *Banquete*, *Fedón* y *República*.

En este punto mi posición es la más resueltamente unitaria. Rechazo cualquier cambio fundamental en la posición filosófica entre los denominados diálogos socráticos, como el *Laques*, el *Cármides* y el *Protágoras*, por un lado, y el *Fedón* y la *República* por otro. Obviamente, en las obras tardías hay mucha doctrina que está ausente en las anteriores, pero el argumento del silencio no es aceptable en un autor tan ingenioso como Platón. Tal como señaló Jaeger, la interpretación evolutiva parece suponer con frecuencia que Platón tenía que incluir en todos los diálogos todo cuanto sabía o pensaba en el momento de escribir.

Sin duda, también hay buenos argumentos en pro de la posición evolutiva; argumentos que no dependen del silencio, sino de la apariencia de incompatibilidad doctrinal, por ejemplo entre las esencias inmanentes del *Eutifrón* y el *Menón* y las Formas metafísicas del *Fedón*, o entre el tratamiento de la *akrasía* en el *Protágoras* y la psicología moral de la *República*. Consideraré pormenorizadamente estos argumentos en los capítulos VI y VIII.

Antes de pasar a la interpretación, quiero aclarar las líneas maestras de mi postura. En lo que se refiere al *Gorgias* y los tres diálogos más breves, *Critón*, *Ión* e *Hipias menor*, mi lectura no se desvía demasiado de la interpretación tradicional; sin embargo, sostengo que hay una mayor continuidad doctrinal entre estas cuatro obras, y una distancia mayor respecto de la propia posición de Sócrates, de la que por lo general se reconoce –especialmente por lo que se refiere a la concepción no socrática de una *téchne* moral–; y hago hincapié en que, si hablamos en términos formales, los tres diálogos más breves pertenecen al género de los «discursos socráticos» estudiados en el capítulo I. Sugiero que es en el *Gorgias* donde Platón se afirma por primera vez como un escritor de talla mayor y transforma el *lógos Sokratikós* en un vehículo apropiado para una filosofía constructiva (sin embargo, este diálogo es atípico debido a su tono dogmático). Al mismo tiempo, o –según pienso– poco después, Platón creó una forma esencialmente nueva, el diálogo aporético, con un marco pseudo-histórico. Esta forma se ejemplifica en las siete obras que denomino «premedias» o diálogos puente, para enfatizar su relación de prolepsis con los del último grupo: *Laques*, *Cármides*, *Eutifrón*, *Protágoras*, *Menón*, *Lisis* y *Eutidemo*. Platón se embarca aquí en un proyecto ininterrumpido de autoría filosófica que alcanza su clímax en las tres grandes obras medias: *Banquete*, *Fedón* y *República*. Mi opinión es que este grupo, como un todo y cada uno de sus miembros, se entiende mejor a partir de la perspectiva de la *República*. Precisamente en referencia a este grupo de obras puente aprobaría la siguiente afirmación, algo extravagante, de Jaeger:

> Para Platón el objetivo estaba fijado y las líneas maestras de todo el esquema ya eran visibles cuando cogió la pluma y se puso a escribir el primero de sus diálogos «socráticos». La entelequia de la *República* puede dibujarse con toda claridad en los diálogos de juventud[9].

Sin embargo, no la considero como una afirmación estrictamente histórica, sino como hipótesis hermenéutica, una propuesta para una lectura más penetrante de los diálogos. Salvo por lo que nos dice en la *Carta VII*, no sabemos nada de la biografía intelectual de Platón[10], y es un error pensar que se pueden hacer sencillas inferencias relativas a su evolución intelectual a partir de los diálogos; sería impracticable, incluso si conociésemos la secuencia cronológica de los diálogos, cosa que se nos escapa. (En la próxima sección estableceré los límites de nuestro conocimiento en este punto). El anonimato de la forma diálogo, junto con la problemática ironía platónica en la presentación de Sócrates, hacen imposible que veamos a través de estas obras dramáticas, de tal modo que lleguemos a leer en la mente de su autor. Denomino falacia de la transparencia a la suposición de que es posible tratar los diálogos como una exposición directa de la opinión de su autor, error que se produce por no tener en cuenta la opacidad doctrinal de estos textos literarios. Por el contrario, lo que podemos y debemos tratar de discernir es la intención artística con que fueron compuestos, pues, en este sentido, la intención del autor se halla inscrita en el texto. Mi exégesis pretende captar precisamente esta intención, y ello a base de interpretar los siete diálogos puente junto con el *Banquete* y el *Fedón* como una única empresa literaria compleja que culmina en la *República*; lo cual implica considerar todo este grupo de obras como expresión multifacética de una única posición filosófica.

En sus rasgos esenciales, esta es la interpretación que se va a presentar aquí. Dado que implica un componente cronológico, en la próxima sección comenzaré repasando nuestro conocimiento e ignorancia sobre la cronología de los diálogos hasta la época de la *República*. Y puesto que la interpretación predominante relata una biografía plausible sobre la evolución filosófica de Platón, en la que traza su progreso a partir del aprendizaje socrático hasta el platonismo maduro por vía del contacto con las matemáticas y con la filosofía pitagórica, esbozaré un relato alternativo que lo reemplace, un informe igualmente especulativo sobre la biografía intelectual de Platón en el período de los diálogos tempranos y los diálogos puente. En el § V realizaré un examen preliminar de la evidencia en favor de mi tesis central, la lectura de estos siete diá-

---

9 Jaeger, 1944, p. 152, trad. ingl., p. 96. He modificado la traducción donde ha sido necesario.
10 Como sostendré en el capítulo III, la explicación que da Aristóteles sobre los orígenes de la filosofía platónica no es fiable desde un punto de vista histórico.

logos como preparación filosófica deliberada de las posiciones que se presentarán en el *Banquete*, el *Fedón* y la *República*. Esta tesis implica que Platón había alcanzado esas posiciones mucho antes de exponerlas en los diálogos medios; pero entonces, ¿por qué ocultarles semejante información a los lectores de las obras tempranas? Es la cuestión que trato de responder en el § VI.

III Problemas cronológicos

En las primeras décadas del siglo XIX no se contaba con indicios fidedignos para ordenar los diálogos. El único punto fijo era la indicación de Aristóteles en *Política* II, 6 de que las *Leyes* fueron redactadas después de la *República*. F. A. Wolf señalaba (en su edición de 1782) que el *Banquete* parecía referirse a acontecimientos de 385 a. C. y que, como es obvio, la *Apología* y otras obras referidas al juicio de Sócrates y a su muerte debían ser posteriores a 399. Pero el resto era especulación. Schleiermacher situó en primer lugar el *Fedro* por su espíritu juvenil; y muchos de los diálogos fueron datados como anteriores a la muerte de Sócrates. Se pensó así que el *Teeteto*, el *Sofista* y el *Político* eran relativamente tempranos, la *República* en cambio muy tardía, junto con el *Timeo* y las *Leyes*.

Todo esto cambió en el último cuarto del siglo XIX gracias a la perspicacia de dos estudiosos de genio, Lewis Campbell y Friedrich Blass, y al cuidadoso trabajo de una serie de diligentes contables de palabras y frases, entre los que Constantin Ritter fue el más notorio. Su historia es fascinante; nos la relata en tono dramático Lutoslawski, para quien todavía estaba bastante fresca[11].

En 1867 Campbell publicó una edición del *Sofista* y el *Político* en la que sostenía que estos diálogos pertenecen a una fecha tardía, basándose en un extraordinario número de observaciones, tanto literarias como estilísticas, de características comunes entre estos diálogos y el *Filebo*, el *Timeo*, el *Critias* y las *Leyes*. Identificó así lo que ha venido a conocerse como grupo tardío o Grupo III. Además, señalaba que el *Teeteto*, el *Fedro* y la *República* poseen mayor número de rasgos en la dicción y la estructura oracional comunes con los diálogos de este grupo que con otros. De este modo, reconocía implícitamente la existencia de lo que desde entonces se ha identificado como grupo medio o Grupo II.

La obra de Campbell fue revolucionaria, pero pasó desapercibida durante aproximadamente treinta años, hasta que Lutoslawski llamó la atención de los estudiosos alemanes sobre ella, que de modo independiente, comenzando con

[11] Lutoslawski, 1897. En buena medida transmito la información que proporcionan Lutoslawki y Brandwood (1990). Este último ofrece un examen crítico más fidedigno y actualizado de los trabajos realizados en este campo, pero Lutoslawski nos da información más completa sobre los estudios tempranos.

Dittenberger en 1881, habían emprendido la tarea de establecer la cronología de los diálogos en base a criterios lingüísticos. Entretanto, en su historia de la retórica ática, Blass contribuyó con un descubrimiento que hizo época[12]. Observó que Platón adopta la práctica de evitar el hiato, sistemática en la obra de Isócrates, sólo en unos pocos de sus diálogos, incluido el *Fedro*, pero sobre todo en los seis que Campbell había identificado de forma independiente como grupo tardío. De este modo, dos investigadores independientes, apoyándose en observaciones bastante distintas, establecieron claramente la identidad del grupo, antes de que los estilómetros se pusiesen en marcha.

Lo que ante todo hicieron Dittenberger (en 1881), Ritter (en 1888) y el resto fue confirmar la división de los diálogos en tres grupos. Fue nuevamente Campbell, en 1896, quien fijó definitivamente el *Parménides* en el grupo medio, junto con la *República*, el *Teeteto* y el *Fedro*[13] (Ritter consideraba tan anómalo el estilo del *Parménides* que dudó de su autenticidad). Von Arnim, en una publicación fechada ese mismo año, alcanzó de modo independiente el mismo resultado con respecto a los tres grupos[14].

En mi opinión, esta división de los diálogos en tres grupos distintos –tempranos, medios y tardíos– puede considerarse como un punto de partida fijo en cualquier especulación sobre su cronología. Estos grupos fueron identificados hace un siglo por tres estudiosos que trabajaban de modo independiente, y sus resultados en lo que concierne al grupo de las obras tardías se vieron confirmados por las observaciones de Blass y Janell sobre el hiato[15]. Los cuidadosos estudios estadísticos que inauguró Dittenberger en 1881 y que Brandwood resumió más de un siglo después no han socavado en absoluto esta división en tres grupos[16]; se trata de una conquista sólida por parte de los estudios estilísticos.

[12] Blass, 1874.

[13] Campbell, 1896, pp. 129-136.

[14] Cf. la reseña de la publicación de von Arnim de 1896 en Brandwood, 1990, pp. 96-109; más resumida en Lutoslawski, 1897, pp. 136-138.

[15] Lutoslawski enfatiza el grado en que estos primeros investigadores desconocían en su trabajo los resultados del resto. Los tres pioneros –Campbell, Blass y Dittenberger– fueron completamente independientes entre sí, pero los tres identificaron como tardíos el mismo grupo de seis diálogos. Ritter (1888) conocía los trabajos de Blass y Dittenberger, pero no los de Campbell; Von Arnim (1896) conoció los de Dittenberger, pero aparentemente no conocía ni los de Campbell, ni los de Blass o Ritter. Cf. Lutoslawski, 1897, pp. 101, 103, 121 y 136, que fue el primero en reunir todos estos estudios.

[16] Comentando la obra de Ritter y von Arnim, Brandwood (1990, p. 108) señala «su total acuerdo respecto de la división en tres grupos cronológicos, exactamente sobre los mismos puntos». Reconoce en otra parte (p. 8) que Campbell ya había identificado los mismos tres grupos. En otro estudio reciente, G. R. Ledger reconoce «la marcada diferencia entre obras tempranas y tardías», y confirma de modo implícito la división entre los Grupos II y III. Cf. Ledger, 1989, p. 224 y ss.; pero estos resultados fundamentales se ven oscurecidos por su intento de establecer una secuencia para todos los diálogos.

¿Puede hacer más la estilometría? Es razonable ponerlo en duda. Desde 1896 lo que más se ha dado en el estudio de la cronología platónica es, me temo, la confusión y no el progreso; ante todo hay confusión sobre el término «diálogos medios», que en origen era un nombre para el grupo estilísticamente intermedio, pero que se aplica ahora a los diálogos del denominado «período medio» platónico, que se define en términos de contenido, en referencia a la doctrina de las Formas trascendentales. El período «medio» así definido incluye dos o tres diálogos estilísticamente tempranos (*Banquete, Fedón* y *Crátilo*); mientras que el grupo cronológico intermedio, definido en términos de estilo, los excluye, pero incluye el *Parménides* y el *Teeteto*, que se consideran a menudo diálogos «tardíos». Para evitar esta confusión sería mejor hablar simplemente de grupos estilísticos I, II y III, reconociendo que hoy día los términos «diálogo medio» y «período medio» se utilizan por lo general en referencia al contenido y no tanto al estilo. No obstante, sostengo que únicamente la división estilística en tres grupos ofrece alguna base para un acuerdo intersubjetivo sobre el orden cronológico.

Hay una segunda fuente de confusión todavía más radical: el intento de emplear la estilometría para establecer un orden cronológico entre los diálogos *dentro* de los tres grupos. En efecto, Campbell, Ritter y otros estudiosos descubrieron que, a lo largo de su dilatada carrera, el estilo de Platón cambió básicamente en dos ocasiones: una vez cuando emprendió la redacción de la *República*, una composición de una escala completamente nueva, y otra cuando comenzó a evitar por sistema el hiato y adoptó, en consecuencia, un orden de palabras y una estructura oracional menos naturales (este cambio se produjo entre el *Teeteto* y el *Sofista*, marcando la divisoria entre los Grupos II y III). Pero en realidad no hay razón para suponer que el estilo platónico cambiase de manera significativa cada vez que escribía un nuevo diálogo, y tampoco para excluir la posibilidad de que estuviese trabajando en varios diálogos a la vez.

El intento de establecer una ordenación lineal completa de los diálogos según criterios estilométricos no produjo resultados fiables, no habiendo acuerdo tras un siglo de trabajo[17], y es lo que se podría esperar si se tiene en cuenta que el ensayo se basa en el presupuesto falso de que el orden cronológico se reflejará en todos los casos en cambios estilísticos. Aunque muchos estudios, si no todos, confirman la división en tres grupos, raramente (por no decir nunca) dos trabajos diferentes –incluso dos estudios realizados por la misma persona[18]– produjeron la misma ordenación de los diálogos *dentro* de

---

[17] La falta de acuerdo queda documentada en las reseñas de los libros de Brandwood y Ledger. Cf., por ejemplo, Schofield, 1991, p. 108 y ss.; Keyser, 1991 y 1992; Young, 1994.

[18] El caso más llamativo es el de von Arnim, que en su primer trabajo (1896) situaba el *Lisis* y el *Laques* al final del Grupo I, junto con el *Fedón* y el *Banquete*; pero en un segundo estu-

cada grupo. En la medida en que trató de establecer una ordenación lineal, la estilometría intentó durante el último siglo algo imposible; este esfuerzo continuo y prolongado solamente ha servido para oscurecer, y en esa medida para minar la confianza en el único resultado sólido, objetivo (o al menos fiable en un plano intersubjetivo), de los estudios cronológicos inaugurados con Campbell: el modesto, aunque decisivo, logro de la división de los diálogos en tres grupos[19].

Además, hasta donde alcanza la evidencia estilística, la *Apología* y el *Critón* podrían haber sido escritos al mismo tiempo que el *Banquete* y el *Fedón*; todo lo que sabemos es que estas obras, como grupo, son más tempranas que la *República*. Considero que es razonable creer que la *Apología* y el *Critón* se escribieron antes, poco después de la muerte de Sócrates, y que los tres diálogos en los que se presenta la concepción metafísica de las Formas (*Banquete*, *Fedón* y *Crátilo*) fueron redactados mucho después, poco antes que la *República*; ahora bien, parece que no hay evidencias filológicas sólidas para sostener este punto de vista frente a quien lo ponga en duda: no se produce ningún cambio estilístico significativo, de manera que, si confiamos en las figuras de Ritter, tal como nos las transmite Brandwood, el *Banquete* sólo tiene tres características del estilo platónico tardío, el mismo número que el *Ión* y el *Cármides*, y sólo una más que la *Apología* y el *Critón*[20].

En otro lugar he defendido la datación del *Gorgias* como anterior al *Protágoras* contra la interpretación predominante[21]. Pese a que creo que se escribió primero, sin embargo no voy a suponer que lo he probado, pues es posible que ambos diálogos fuesen redactados a la vez. En realidad, no *conocemos* el orden de los diálogos dentro del Grupo I, de ahí que un estudioso

dio (1912) situó estos dos diálogos casi al comienzo del grupo, tras el *Ión* y el *Protágoras*. Cf. la reseña en Brandwood, 1990, pp. 107 y 215.

[19] El único estudio sistemático que conozco que no confirma plenamente la división en tres grupos es el de Thesleff (1982), que reconoce (p. 70) la identidad del Grupo III como «válida por encima de toda duda razonable», pero no acepta la interpretación estándar del Grupo II como unidad cronológica. Su método de datación combina criterios estilísticos con consideraciones relativas al contenido filosófico, e introduce hipotéticas revisiones de los textos por parte de Platón, así como su hipotética reescritura por un secretario. En mi opinión, este método implica renunciar a toda base para el acuerdo intersubjetivo.

[20] Brandwood, 1990, p. 66. Cf. la situación del *Eutidemo*, que algunos estudiosos han tratado de datar como posterior a *República* VII debido a que clasifica la dialéctica por encima de las matemáticas, de un modo que recuerda al texto de la *República* (*Eut.* 290 c). La carga de la prueba cae sobre el partidario de esta interpretación, que debe explicar por qué el *Eutidemo* tiene solamente cuatro de los rasgos tardíos, el mismo número que el *Protágoras*, mientras que el libro VII de la *República* tiene dieciséis –aproximadamente el mismo número que el *Parménides*, que tiene diecisiete–, y ello pese a que el *Eutidemo* es un tercio más largo que *República* VII (para estas figuras, cf. Brandwood, 1990, pp. 66 y 72).

[21] Kahn, 1988 a.

serio tenga el derecho de disponerlos en alguna secuencia que le parezca convincente –hay muy pocas excepciones (aunque a continuación mencionaré una)–. Ahora bien, en general el orden ha de decidirse apelando a la sensibilidad literaria, a la imaginación histórica o a corazonadas personales; una elección hermenéutica que no ha de confundirse con el tipo de resultados filológicos sólidos, contrastables intersubjetivamente, que vemos representados en la división en tres grupos.

Quizás la única excepción clara en el Grupo I sea la anterioridad cronológica del *Menón* respecto del *Fedón*, que no está garantizada por la ausencia de las Formas en el primero y su presencia en el último (pues nada justifica el supuesto de que Platón tenía que afirmar cada una de sus doctrinas en todos los diálogos), sino por indicaciones textuales claras con las que el autor de esta última obra quiere que el lector reconozca que se presupone la primera: mientras que la doctrina de la reminiscencia se introduce como una novedad sorprendente en el *Menón* (81 a-e), en el *Fedón* se presenta como una posición familiar que Sócrates «acostumbra a afirmar a menudo» (72 e). Todo el contexto en el *Fedón* (con la mención de las principales cuestiones y los diagramas geométricos) está cerca de ser una referencia directa al *Menón*.

Se trata prácticamente, según creo, del único caso en el Grupo I en que el propio Platón indica una secuencia para los diálogos. (El paralelismo más cercano lo encontramos en aquellos pasajes del *Critón* que aluden a lo que Sócrates dijo ante el tribunal, y que de hecho se corresponden con pasajes de la *Apología*). Aparte de esto, los diálogos anteriores a la *República* fueron compuestos con tal independencia literaria los unos respecto de los otros que no se nos revela ninguna ordenación secuencial.

Así, mi preferencia personal es ordenar los diálogos del Grupo I en seis niveles sucesivos, que van avanzando hacia la posición de la *República*. La siguiente lista servirá de ilustración (la división en tres grupos representa un consenso bastante establecido; el orden de los diálogos dentro de cada grupo es cuestión de conjeturas personales):

Ordenación de los diálogos platónicos

Grupo I

Apología, Critón.
Ión, Hipias menor.
Gorgias, Menexeno.
Laques, Cármides, Eutifrón, Protágoras.
Menón, Lisis, Eutidemo.
Banquete, Fedón, Crátilo.

Grupo II

República, Fedro, Parménides, Teeteto.

Grupo III

Sofista-Político, Filebo, Timeo-Critias, Leyes.

Sigo creyendo que mi ordenación de los diálogos en el Grupo I coincide con su secuencia cronológica, pero ahora pienso que es un error hacer ningún tipo de afirmación acerca de un asunto sobre el que tenemos tan pocas evidencias. Incluso si se los considera como una ordenación cronológica, no obstante, mis seis estadios no pretenden representar la evolución del pensamiento de Platón, sino diferentes momentos en su presentación literaria de Sócrates y diferentes aproximaciones a la posición filosófica de la *República*. En último análisis, esta orientación sistemática hacia la *República* vincula todos o la mayoría de estos diálogos y ofrece la perspectiva más esclarecedora sobre su interrelación. Esta es mi posición de base.

Considerando que los diálogos del Grupo I son más tempranos, he descrito su relación con la *República* como proléptica. Pero este término puede parecer en exceso cronológico, cuando la cuestión relativa al orden en que realmente fueron redactados o la secuencia en que son leídos de hecho no tiene gran importancia. Mis seis estadios han de entenderse como propuesta para un orden de lectura ideal; pero quizás sea mejor emplear una metáfora espacial que una temporal: en lugar de hablar de antes y después podemos hablar de exotérico y esotérico, de distancia relativa con respecto a un centro definido por la *República*. Este modo de interpretar los textos podría denominarse igualmente *ingresivo*, como una variante para la noción de prolepsis. Los diferentes estadios del Grupo I nos proporcionan distintos puntos de entrada, distintos niveles de ingreso en el universo de pensamiento platónico, que halla su expresión más cumplida en la *República*.

IV UNA BIOGRAFÍA ESPECULATIVA

En el caso de los autores antiguos no contamos por lo general con documentación seria sobre el contexto personal que rodea su obra literaria. No obstante, el caso de Platón es una excepción a la regla, su *Carta VII* ofrece un breve esbozo de su vida anterior, tal como se deja ver desde la ventajosa posición que ofrece la edad madura[22]. Según han reconocido Dodds y otros espe-

[22] En el momento en que se escribió la carta, debía rondar los setentaicuatro años. No albergo dudas sobre la autoría de la misma; la mayoría de los estudiosos del siglo XX han recono-

cialistas, el relato de la *Carta VII* tiene más verosimilitud si se lo considera como un autorretrato del propio Platón sobre los acontecimientos que llevaron a la redacción del *Gorgias*. Nos proporciona una imagen de sus preocupaciones en la década de los 90 del siglo IV, que parecen completamente diferentes de la preocupación por la teoría y la enseñanza de la virtud que encontramos en el *Protágoras* y en los diálogos de la definición.

El relato comienza con la siguiente afirmación: «cuando era joven tenía la misma actitud que muchos otros: pensaba que quería entrar en la vida pública tan pronto como tuviese edad para ello» (*Carta VII* 324 b 8). De hecho, Platón descendía de una familia de gran relevancia pública; a menudo menciona con orgullo los vínculos de su familia con Solón, y su padrastro y tío abuelo, Pirilampo, fue compañero cercano a Pericles[23]. Habría sido natural que aspirase a desempeñar un papel público eminente, al igual que los jóvenes ambiciosos a los que describe en sus diálogos, tal como Hipócrates en el *Protágoras* (316 b 8), pero la carta relata una serie de acontecimientos que impidieron que prosiguiese una carrera política normal. En primer lugar, tras la derrota de Atenas en 404 a. C., se produjo el colapso de la democracia radical; esta constitución, «vilipendiada por muchos», fue reemplazada por el régimen oligárquico de los Treinta.

> Algunos de estos líderes eran parientes o conocidos míos[24], y me invitaron a sumarme a ellos como un compañero natural. Y mi actitud no fue sorprendente, dada mi edad. [Platón tenía en ese momento treintaitrés años]. Pensaba que querían conducir la ciudad a una forma de gobierno justa, abandonando un modo de vida injusto, de modo que presté mucha atención a lo que harían. Y vi que en un breve período de tiempo esos hombres hicieron que el régimen anterior se asemejase a la edad de oro (*Carta VII* 324 d).

Platón menciona en particular el trato que le dieron a «mi viejo amigo Sócrates, al que no dudaría en llamar el más justo de los hombres de su época» (324 e). Los Treinta Tiranos intentaron implicarle en sus crímenes y le ordenaron que encabezase un escuadrón de la muerte para arrestar a León de Salamina, cosa que Sócrates se negó a hacer poniendo en peligro su vida.

> Cuando observé estos acontecimientos y muchos otros del mismo tipo, me disgustaron y me alejé de los malvados de entonces. Pero poco después los

cido su autenticidad, aunque en la última generación han destacado más quienes la ponían en duda. En estos momentos la *communis opinio* parece volverse en favor de la autenticidad.

[23] *Cármides* 154 e-155 a, 157 e-158 a; *Timeo* 20 e-21 d. Respecto de Pirilampo, cf. Dodds, 1959, p. 261. Sobre la familia de Platón, cf. también más adelante, p. 202 y ss.

[24] Critias, cabecilla de los Treinta, era primo carnal de Platón; Cármides, uno de ellos, era su tío.

> Treinta cayeron y se vino abajo todo su régimen. Una vez más me atraía, aunque en esta ocasión de forma más reposada, el deseo de ocupar un papel público en la política.

En términos generales la democracia restaurada fue bastante moderada y resistió a la tentación de vengarse de sus oponentes políticos, pero por alguna casualidad acusó y condenó a muerte «a nuestro mismo compañero, a Sócrates».

> Al considerar estas cuestiones y a los hombres implicados en la política, y nuestras leyes y costumbres, cuanto más observaba y más ganaba en años, tanto más difícil me parecía dirigir los asuntos políticos de modo correcto (325 b).

Era difícil encontrar aliados dignos de confianza, cuando tanto las costumbres políticas como la letra de la ley parecían cada vez más corruptas.

> Así, pese a mi entusiasmo inicial por una carrera política, a la vista del desorden general, acabé por sentirme trastornado. Sin embargo, no dejé de observar cosas que mejorar... ni de esperar una oportunidad para la acción, pero finalmente entendí que todas las ciudades están mal gobernadas en la actualidad, puesto que la situación de sus leyes es prácticamente incurable sin un extraordinario golpe de suerte. Y estaba obligado a decir, como elogio a la verdadera filosofía, que permite comprender lo que es justo tanto para la ciudad como para los individuos privados. De modo que el género humano no se librará de los males hasta que la clase de los verdaderos y genuinos filósofos alcance el poder político, o hasta que los gobernantes de las ciudades, gracias a un don divino, practiquen la verdadera filosofía. En esta convicción emprendí mi primer viaje al sur de Italia y Sicilia (*Carta VII* 325 e-326 b).

Se trata de un documento de extraordinaria importancia para todo el que acepte, como hago yo mismo, que la carta fue escrita por Platón. No tendríamos conocimiento de su juvenil y persistente ambición por hacer carrera política, que perduró casi hasta sus cuarenta años, si no nos lo hubiese dicho él mismo; antes bien nos habríamos imaginado sus primeros años preocupado por investigaciones filosóficas, como en la descripción que hace Sócrates de su propia juventud en el *Fedón*. Pero muchas cosas encajan una vez que comprendemos la apasionada preocupación de Platón por la acción política. El profundo anhelo de restauración política explica por qué sus tres obras más largas, que jalonan toda su carrera, están dedicadas a la cuestión de cómo imponer un orden moral en la vida de la ciudad: *Gorgias*, *República* y *Leyes*; la misma preocupación nos ayuda a entender sus dos viajes infructuosos a la corte de Dionisio II en Siracusa, cuando pensó que tenía alguna oportunidad

de influir sobre el curso de los acontecimientos en la ciudad más poderosa del mundo griego. A partir de la referencia reiterada en esta carta al trato que se le da a Sócrates como una especie de medida de la salud de un régimen político, podemos intuir la importancia única de aquél en la vida de Platón, como un modelo para su pensamiento moral y político; y se trata de un modelo al que sigue siendo fiel en esta carta, escrita al menos medio siglo después de la muerte de Sócrates (el texto data de 353 a. C., justo seis años antes de la muerte del propio Platón). Al mostrarnos lo difícil que le resultó renunciar a sus ambiciones políticas, la carta nos deja ver lo importante que era para él concebir la vida en la filosofía como continuación de la política por otros medios, de manera que su Sócrates, al final del *Gorgias*, puede afirmar paradójicamente que es el único verdadero político en Atenas (521 d).

La carta nos dice que Platón rondaba los cuarenta cuando abandonó Atenas para viajar a Sicilia y la Magna Grecia. Cuando treintaicinco años después vuelve la vista a ese momento, él mismo nos informa de que ya había alcanzado la conclusión radical que se expresa en un famoso pasaje de la *República*, a saber, que hasta que el poder político y la sabiduría filosófica no vengan a juntarse en las mismas manos «no cesarán los males para las ciudades, o incluso para la raza humana» (*Rep.* V, 473 d). Parece enteramente natural que cite esta fórmula en la carta como expresión madura de su interpretación radicalmente nueva de la política, pero ello no significa que la *República* fuese escrita cuando Platón tenía cuarenta años. Muchos estudiosos han reconocido que la elección entre las Dos Vidas en el *Gorgias*, la vida en la filosofía y la vida en la política en sentido habitual, refleja directamente la propia decisión vital de Platón, tal como la refiere en la *Carta VII*. Debemos a Dodds una de las exposiciones clásicas de la conexión entre los dos documentos:

> Según creo, el secreto del particular poder emotivo del *Gorgias* reside en que su autor sentía que la cuestión le tocaba de un modo profundamente personal, y comunicó la tensión resultante a sus lectores... Aquí quedan atrás las figuras de Sócrates y Calicles, por una vez tenemos a la vista a Platón mismo, pues, a la luz de la *Carta VII*, queda bastante claro que el *Gorgias* es más que una *apología* de Sócrates, es al mismo tiempo la platónica *apologia pro vita sua*[25]. Por detrás de ello se encuentra la decisión de Platón de renunciar a la carrera política a la que le animaban tanto la tradición familiar como su propia inclinación (*Carta VII* 325 e 1), y abrir en lugar de ello una escuela de filosofía. Según nos cuenta, la decisión fue el resultado de una prolongada lucha interior, que parece haber dejado sus huellas en determinados pasajes del *Gorgias*: es

[25] «El primero que dijo que el *Gorgias* es la "apología de Platón" fue Schleiermacher en la introducción a su traducción del diálogo (p. 15 y ss. de la tercera edición)», Dodds, 1959.

difícil que nos equivoquemos al escuchar uno de sus ecos en las amargas palabras de Sócrates sobre la nube de falsos testigos procedentes de las mejores familias de Atenas a los que Polo puede llamar para probar que se ha equivocado (472 a-c); o en el comentario desdeñoso de Calicles a los hombres que le vuelven la espalda a la vida pública «para emplear el resto de sus días cuchicheando en una esquina con tres o cuatro muchachos» (485 d); o en la apelación final de Sócrates a un nuevo modo de vida, sin el cual no puede haber verdadera capacidad para gobernar (527 d-e). Este tono personal le confiere al *Gorgias* un lugar único entre los diálogos[26].

En el *Gorgias* la figura de Sócrates se ha convertido en un emblema de la propia elección platónica de una vida según la filosofía. La *Carta VII* nos refiere que esta elección se hizo definitiva antes de que Platón partiese para Italia en torno a 388 a. C. Podemos datar de modo verosímil el diálogo o bien justo antes o justo después del viaje al Oeste, porque parece contener un reflejo directo de esta decisión[27]. A mi juicio es más probable que el tono de amargura y de implacable condena de la cultura y la política atenienses indiquen que el *Gorgias* fue compuesto como despedida de Atenas por un político-filósofo desilusionado que deja a disgusto la ciudad, y no tanto como un regalo a su regreso tras su estancia en otras ciudades cuya vida moral le pareció todavía más depravada (*Carta VII* 326 b-d). En consecuencia, mi conjetura es que el *Gorgias* fue redactado en 390-388 a. C., antes de viajar al Oeste y sólo unos pocos años después del *Ión* y el *Hipias menor*.

El *Gorgias* dice de manera explícita lo que en la *Carta VII* queda implícito: que la disposición de ánimo socrática es tanto el prerrequisito como la meta de la actividad política, de manera que la filosofía ejercida según el espíritu socrático es el único modo realista de trabajar por el mejoramiento político. Lo que sugiero es que junto con esta nueva concepción de la política se dio una concepción nueva por parte de Platón de su propio papel como escritor y maestro. Tras su regreso a Atenas, persiguió este proyecto educativo mediante sus actividades en la Academia; el proyecto literario tomaría forma a través de una nueva serie de diálogos que comienza con los llamados diálogos de la definición y culmina en la *República*. La novedad de este proyecto se nos revelará con mayor claridad si lo confrontamos con sus antecedentes, lo que consideraré como obra temprana de Platón.

La *Apología* y el *Critón* son socráticos en sentido histórico, en la medida en que tratan de explicar y justificar los actos de Sócrates ante el tribunal y en prisión, y ello para interpretar el significado de su vida y su muerte. El *Ión* y el *Hipias menor* (en mi opinión los únicos diálogos, junto con los anteriores,

26 Dodds, 1959, p. 31, que sigue aquí la estela de Wilamowitz, 1920, vol. I, pp. 232-238.
27 Así Dodds, 1959, p. 26 y ss.; Guthrie, 1975, p. 284 y ss.

redactados en la primera década del siglo IV, antes qne el *Gorgias*) son socráticos en sentido literario: representan conversaciones imaginarias en las que Sócrates desarrolla ideas (sobre la poesía y la moral) conectadas de algún modo con el personaje histórico, pero que son tratadas libremente por Platón. Se recrea en el nuevo género literario de las «conversaciones con Sócrates», al tiempo que desarrolla determinados temas y modos de argumentación que delatan su relación con la filosofía en un sentido más técnico (como veremos en el capítulo IV). Tal como he sugerido, en el *Gorgias* intenta por vez primera formular su propia posición filosófica y componer una obra literaria mayor. No cabe duda de que, en menor escala, la *Apología* y el *Critón* son obras maestras, que revelan un talento literario excepcional; pero el *Ión* y el *Hipias menor* sugieren que Platón todavía no había explotado por completo su talento. Sostengo que es en el *Gorgias* donde lo hace por vez primera; y a esta obra seguirá o acompañará, tras el regreso de Platón a Atenas, un incesante raudal de diálogos, que comienza quizás con el *Laques*, y que constituye el *corpus* de literatura filosófica más extraordinario jamás compuesto. De este modo, un hombre que, a mi juicio, era solamente autor ocasional antes de la composición del Gorgias, cuando rondaba los cuarenta, se convirtió a partir de entonces en algo así como un escritor a tiempo completo, pese a que, tal como nos indica en la *Carta VII* y en el *Fedro*, nunca consideró que escribir fuese la parte más importante de su actividad filosófica.

Como reconoce Dodds, en el *Gorgias* tenemos «la primera exposición de las opiniones personales de Platón sobre ética y política, que se desarrollarán más adelante en la *República*»[28]. Pero la defensa de la ética de Sócrates en el *Gorgias* es ante todo un logro negativo, en la brillante refutación de Polo y Calicles; como veremos, el argumento positivo en favor de la vida en la virtud socrática es mucho menos satisfactorio, y en esta medida Platón se verá obligado a emprender una vez más la defensa de la justicia y la vida moral, tal como hará en la *República*. Pero para hacerlo con más éxito, primero tuvo que acometer una obra constructiva mayor de pensamiento y escritura filosóficos.

Tan sólo podemos conjeturar cuánto discutió Platón de filosofía con sus amigos en esos primeros diez años tras la muerte de Sócrates, cuando su principal preocupación parece haber sido la búsqueda de aliados políticos y de una oportunidad para la acción política. Lo que nos revela en el *Gorgias* sobre sus preocupaciones filosóficas iniciales –junto con su programa político-moral y su extraordinaria habilidad para desarrollar argumentos– es ante todo un vivo interés por la visión mística del alma, que se describe habitualmente como

[28] Dodds, 1959, p. 16, nota 1. Para la importancia central de la regeneración política en todo el pensamiento de Platón, cf. las indicaciones de Jaeger sobre la *Carta VII*, 1944, p. 137 (trad. ingl., p. 83 y ss.).

órfica o pitagórica, y que en el diálogo se le atribuye a «alguien de Sicilia o del Sur de Italia» (493 a 6). Por supuesto, no era necesario viajar al Oeste para tropezarse con semejantes ideas; en el *Gorgias* son introducidas mediante una cita de Eurípides (492 e), pero bien pudo ser este interés en una visión de la otra vida, mucho más cultivado en el Oeste, así como la curiosidad por la ciencia y las matemáticas pitagóricas, lo que decidiese a Platón a emprender su viaje al Nuevo Mundo[29]. Por lo tanto, puede ser simplemente que sintiese la necesidad de un cambio radical de escenario para tener ocasión de reflexionar acerca de la vida en Atenas desde una perspectiva cultural y geográficamente remota.

Parece ser que Platón regresó a Atenas en uno o dos años, probablemente en 387 a. C.[30] Contamos con otro documento, muy poco habitual, que refleja su interés apasionado por la política ateniense en la época inmediatamente posterior a su regreso: la oración fúnebre del *Menexeno*. Es la única vez, que sepamos, en que Platón se pronuncia públicamente sobre un asunto de política ateniense y, como es usual, prefiere hablar de modo anónimo e indirecto, con el pretexto de un diálogo en el que Sócrates aparenta pronunciar una oración fúnebre compuesta por Aspasia «a partir de los restos sobrantes de la oración fúnebre que compuso para Pericles» (236 b). Incluso la misma crítica de la política ateniense es indirecta, expresada mediante un elogio irónico de sus conciudadanos por el coraje y lealtad que demostraron no hacía mucho, en 386 a. C. Sin embargo, el mensaje debió ser inequívoco para los contemporáneos de Platón. Constituye una aplicación inmediata a la crisis política actual de la crítica general a la política ateniense que formuló en el *Gorgias*[31].

A partir del año 386 su actitud hacia la política ateniense parece resumirse en esta afirmación, muy posterior, de la *Carta VII*:

> [Es impío emplear la violencia contra los propios padres]. Si han elegido un modo de vida que les gusta, aunque a mí no me guste, no me opondré a ellos mediante reprimendas inútiles, ni tampoco les halagaré contribuyendo a satis-

[29] La tradición antigua dice que Platón viajó a Italia para conocer a Arquitas y a los pitagóricos. Cf. las referencias a Cicerón en Guthrie, 1975, p. 17, nota 3; cf. D. L. III, 6.
No veo razón para creer en viajes de Platón a Egipto y a otros países, aunque la poca fiabilidad de las fuentes antiguas que refieren estos viajes no es en sí misma una prueba de que no tuviesen lugar.

[30] Así Guthrie, 1975, p. 19, en base a escasas evidencias. Pero el *Menexeno* hace pensar claramente que en 386 ya había regresado a Atenas.

[31] Respecto de la relación entre el *Gorgias* y el *Menexeno*, cf. Dodds, 1959, p. 23 y ss., al que sigue Guthrie, 1975, p. 317. Dodds vio correctamente que el *Gorgias* y el *Menexeno* «expresan las mismas críticas de la democracia y la política exterior atenienses», pero desestimó la seriedad de la protesta platónica contra los términos humillantes de la Paz Regia. Cf. Kahn, 1963, pp. 220-234.

facer deseos que antes preferiría morir que dar por buenos. Un hombre prudente vivirá en la misma actitud respecto de su ciudad: denunciará sus políticas si piensa que son malas y espera ser escuchado sin poner su vida en peligro con sus palabras... [Pero, si sus objetivos no pueden ser alcanzados sin violencia], vivirá en paz y rogará por su propio bien y el de su ciudad (331 c-d).

En apariencia, las condiciones para que Platón hablase abiertamente en Atenas se dieron en la época del *Menexeno*, pero nunca más. En la *República* compara al filósofo en una ciudad injusta con el hombre atrapado en una tormenta de arena que se refugia tras un muro y que, «cuando ve a los demás satisfechos con la anarquía, se reconforta por ser capaz de vivir allí libre de la injusticia y el crimen, y abandonará alegremente esa vida con esperanzas en el futuro». No sería un logro pequeño, responde Adimanto. «Tampoco el mayor» -replica Sócrates-, «a no ser que dé con una comunidad política (*politeía*) apropiada, porque en una constitución apropiada él mismo se hará mejor y, junto con su propia dicha, será un salvador del bien común» (VI, 496 d-497 a). En este sentido, Platón nunca abandonó sus aspiraciones políticas: no sólo sucumbió dos veces a la tentación de probar suerte en la política siciliana, al final de su vida todavía estaba preparando su última obra y la más extensa, las *Leyes*, como su legado filosófico para Atenas y para el pensamiento político futuro.

Sin embargo, en los años que siguieron a 387 o 386 Platón estaba ocupado con otros intereses, sobre todo la organización de la enseñanza y la investigación que hemos venido a conocer como fundación de la Academia. No estamos muy informados sobre los detalles de la actividad docente de Platón y las condiciones de estudio en la Academia, lo que sabemos es que estableció la primera institución permanente de educación superior e investigación científica, paradigma para todas las academias, universidades y centros de investigación hasta nuestros días. De este modo, la escuela de Platón no sólo sirvió para formar a Aristóteles y a muchos otros pensadores y científicos de importancia; también proporcionó el modelo para que Aristóteles y filósofos posteriores formasen sus propias escuelas. Y parece que la Academia platónica jamás perdió de vista su misión política: servir como «vivero de hombres de Estado», formando a quienes iban a desempeñar un papel importante como líderes políticos o consejeros reales[32].

[32] La cita procede de Marrou, 1950, p. 104, que anota más de una docena de nombres de miembros de la Academia que desempeñaron un papel importante en la política. (La mayor parte de los nombres proceden de Plutarco, *Adversus Colotem* 1126 c-d). Para estudios recientes, más críticos sobre la misión política de la Academia, cf. Saunders, 1986, pp. 200, 210, y el punto de vista escéptico que se expone por extenso en Brunt, 1993, pp. 282-342.

Sostengo que, al tiempo que organizaba la empresa educativa en la Academia, a mediados y finales de la década de los años 380, Platón comenzó a escribir una nueva serie de diálogos interesados por la teoría de la educación y por la unidad y definición de la virtud, y que estas obras se concibieron como complemento natural de su actividad como educador. Es importante no perder de vista que la publicación del *Gorgias* debió catapultar a Platón desde los bancos de los socráticos menores hasta su posición permanente entre los maestros supremos de las letras griegas. Según el punto de vista tradicional, que supone que compuso el *Protágoras* y algunos otros diálogos antes que el *Gorgias*, su ascenso tuvo que ser más gradual, pero aun así bastante dramático. Tanto el *Gorgias* como el *Protágoras* debieron ser reconocidos como obras maestras de la literatura tan pronto como aparecieron[33]; incluso sus títulos, referidos a las figuras intelectuales más relevantes del período anterior, debieron llamar considerablemente la atención. Por sí solo, el *Gorgias* habría hecho de su autor el pensador y escritor más sobresaliente de su generación, no sólo el principal heredero de Sócrates como filósofo, sino el sucesor de Eurípides como dramaturgo intelectual y el rival de Tucídides como pensador político.

Desde esta posición eminente, imagino, Platón emprendió la creación de un nuevo tipo de diálogo socrático, una serie de discusiones rigurosas sobre la virtud y la educación sin ninguna conclusión definitiva, encaminadas a provocar y dejar perplejos a sus lectores y a producir así en ellos el tipo de estímulo intelectual que él mismo recibió de Sócrates. Más adelante discutiremos la interpretación platónica de la *aporía* como el primer estadio en la ilustración filosófica[34], de momento me preocupan solamente las innovaciones literarias del grupo de diálogos puente.

El diálogo aporético aparece bajo una nueva forma literaria, el «diálogo histórico», que sólo se anticipa en el *Critón*. Un proemio muy cuidado sitúa la escena en un lugar definido con una fecha ficticia[35]. En diversos casos el marco narrativo proporciona una vívida descripción del escenario y los interlocutores; en este marco narrativo Sócrates le refiere la conversación a un amigo (*Cármides, Protágoras, Lisis, Eutidemo*, como más adelante la *República*). La caracterización extraordinariamente natural de los participantes hace que el

---

33 Ateneo (*Deipnosophistae* XI, 505 d) dice que el propio Gorgias, cuando leyó el diálogo platónico que recibe su nombre, les dijo a sus amigos: «¡Qué bien sabe Platón cómo hacer que la gente se divierta (*iambízein*)!» (DK 82 a, 15 a). Aristóteles refiere la historia de un granjero corintio que tras tropezar con el *Gorgias* abandonó sus campos para estudiar con Platón (cf. más abajo, capítulo V, p. 159, junto con la nota 17). Sean verdad o no, semejantes historias reflejan la reputación que en seguida adquirió el diálogo.

34 Cf. abajo, capítulo III, § VI, y capítulo VI, § VII.

35 Adviértase la ausencia de cualquier localización específica y fecha ficticia definida en el *Ión*, el *Hipias menor* y el *Gorgias*.

lector tenga la ilusión de estar escuchando una conversación real; se trata del mismo arte que alcanza su máxima culminación en el *Banquete* y el *Fedón*, donde el papel de narrador se le asigna a una persona distinta de Sócrates, de manera que se pueda tener una representación más completa de éste como personaje central.

Como extensión de las propias actividades educativas de Platón, esta magnífica serie de diálogos tuvo que ser concebida para desempeñar muchas funciones distintas, pero estos diálogos no pretenden representar la trayectoria misma del pensamiento platónico. Su propia posición tiende en todo momento a quedar oculta a la vista mediante el artificio que proporciona la forma diálogo. Así, la doctrina de la reminiscencia se presenta en el *Menón* como la enseñanza de sabios sacerdotes y sacerdotisas, al igual que la propia Forma trascendente de la Belleza se revela en el *Banquete* como la enseñanza mística de Diotima. Cuando las dos doctrinas aparecen juntas en los argumentos sistemáticos del *Fedón* es razonable considerar que Sócrates habla finalmente por Platón. Y la firma personal de este en la *República* se expresa, indirecta pero inconfundiblemente, mediante la elección de los interlocutores de Sócrates, los hermanos del propio Platón, los dos «hijos de Aristón»: Glaucón y Adimanto[36].

En diálogos anteriores al *Fedón* y la *República*, sin embargo, el foco retórico se sitúa en el lector, o mejor en los distintos grupos de lectores que se solapan. Encontramos en ellos un retrato cariñoso de Sócrates para el público general, para honrar su memoria y propagar su ideal moral; también un protréptico a la filosofía para jóvenes talentosos (y quizás unas pocas mujeres), que pueden ser atraídos a la empresa educativa; y además ciertas sutilezas técnicas para que las estudien quienes ya están maduros para la formación en la filosofía. La serie de diálogos «populares» que va desde el *Laques* hasta el *Banquete* fue redactada para todos esos públicos, con objeto de crear el nuevo lector que será capaz de introducirse en el mundo filosófico, menos familiar, del *Fedón* y la *República*.

No sabemos en qué momento tomó forma este amplio proyecto literario, al igual que tampoco sabemos cuándo formuló Platón por primera vez la doctrina de las Formas para sí mismo y sus amigos. Tenemos razones fundadas para creer que cuando comienza a escribir el *Laques*, por ejemplo, lo hace en la perspectiva de estar emprendiendo algo mucho mayor, algo cuyos contornos pueden resultar borrosos, pero cuya meta es clara: poner las bases filosóficas para una defensa sistemática de la ética socrática y su aplicación en el dominio

[36] Cf. Sedley, 1995, p. 4 y ss., para dos usos estratégicos de la frase «hijo de Aristón» como un mecanismo sutil mediante el cual Platón administra «la proyección de su propia voz como autor».

político. Así, redactar el *Laques* es prepararse para escribir el *Eutifrón*, el *Cármides*, el *Protágoras*, el *Menón*... y en última instancia la *República*[37].

¿Qué edad tenía Platón cuando formuló este plan, y cuándo lo llevó a cumplimiento? No podemos saberlo, pero al menos podemos hacer algunas conjeturas probables. El *Gorgias* puede tomarse razonablemente como indicación del momento en que Platón se compromete con la vida filosófica, cuando estaba a punto o acababa de cumplir los cuarenta –momento que se data en torno a 388 a. C., gracias a sus propias declaraciones en la *Carta VII*–. El *Banquete*, por su parte, contiene la primera referencia explícita a su metafísica trascendental, en los años posteriores a 385 (el diálogo se data en fecha posterior a ese año a raíz del anacronismo en *Banquete* 193 a). De ahí que en mi hipótesis los siete diálogos puente, desde el *Laques* hasta el *Menón* y el *Eutidemo*, caerán entremedias, a mediados y finales de la década de 380. La *República* se redactó después del *Banquete*, en la década que va del 380 al 370, cuando Platón había cumplido los cincuenta. Si estos cálculos son correctos, el plan mismo y la redacción de los siete diálogos que se denominan tempranos pertenecerán a mediados o finales de la década de 380, cuando rondaba los cuarentaicinco años.

V UN ESBOZO DE INTERPRETACIÓN INGRESIVA

Si por significado del texto entendemos el mensaje que el autor trata de transmitirle al lector, entonces el significado de un texto platónico sólo es accesible a costa de un considerable esfuerzo de interpretación. El lector tiene que ser tan astuto en la interpretación del diálogo como ingenioso ha sido el autor al redactarlo[38].

Esta distancia entre texto y mensaje, o entre lo que Platón escribe y lo que quiere decir, es el primer problema con el que ha de enfrentarse toda interpretación. Tras ello amenaza un problema mayor: la distancia entre lo que Platón quiere decir en un pasaje específico y lo que piensa en general, o bien, para expresarlo de otro modo, el lugar de un texto particular en el universo más amplio de la filosofía platónica. Mi noción de exposición ingresiva es una propuesta para abordar el primer problema a la luz del segundo: identificar el significado de un argumento particular o de una obra entera localizándolo en el amplio universo de pensamiento que se articula en los diálogos medios.

[37] Para mi sugerencia de que el *Laques* se redactó como introducción a este nuevo proyecto literario, cf. el capítulo VI, § II.

[38] Cf. la advertencia de Tigerstedt (1977, p. 99) sobre «la responsabilidad del lector»: «Nada se da por supuesto; todo puede ponerse en cuestión. Leer a Platón exige un grado de atención y de actividad mucho mayor que ningún otro filósofo. Una y otra vez nos vemos forzados a elegir, a decidir cómo debemos interpretar lo que estamos leyendo».

Puede considerarse que esta propuesta parte de una premisa contraria a la lectura evolutiva: supongo que Platón no cambió su pensamiento de modo fundamental entre el *Laques* y el *Protágoras* por un lado y entre el *Fedón* y la *República* por otro. Pero dado que, en cualquier caso, no podemos acceder al pensamiento de Platón, la cuestión es: ¿qué supuesto nos brinda la mejor interpretación de los textos? En este sentido, el conjunto de los capítulos VI-XI constituirá mi argumento contra la lectura evolutiva y a favor de la hipótesis de una exposición ingresiva. Por tal hipótesis entiendo la afirmación de que los siete diálogos puente fueron concebidos para preparar al lector para las opiniones expuestas en el *Banquete*, el *Fedón* y la *República*, y que sólo pueden entenderse de forma adecuada desde la perspectiva de estas obras medias[39].

Hay dos tipos de evidencias favorables a esta afirmación: por un lado, encontramos pasajes en los diálogos puente que resultan enigmáticos, desconcertantes o en cierto sentido problemáticos, cuya solución o clarificación vendrá dada por un texto o una doctrina de los diálogos medios; por otro lado, encontramos textos en los diálogos medios que enfatizan de forma deliberada su continuidad con ideas y formulaciones familiares desde las obras tempranas. Un ejemplo del primer tipo es la emergencia gradual de la terminología para la dialéctica; del segundo tipo, la fórmula para las Formas, que se presenta en el *Fedón* y se repite en la *República*, y que se hace eco indudablemente de la pregunta *¿qué es X?* de los diálogos de la definición. Comienzo con el primer ejemplo.

La terminología para la dialéctica quizás sea el caso más claro de revelación progresiva. En la obra de Platón, como en toda Grecia, el verbo *dialégesthai* significa «mantener una conversación». En tres diálogos del Grupo I –*Hipias menor*, *Gorgias* y *Protágoras*– este verbo sirve para describir la técnica socrática consistente en discutir un asunto mediante preguntas y respuestas, en contraposición con la práctica retórica de proferir largos discursos (estos tres diálogos pertenecen a los que considero estadios 2 a 4 dentro del Grupo I; cf. más arriba, p. 73). En otros tres diálogos del Grupo I encontramos formas derivadas de la raíz nominal correspondiente: *-dialekt-* (estos tres diálogos pertenecen a mis estadios 5-6). Así, en *Menón* 75 c-d encontramos la forma adverbial *dialektikóteron*, que caracteriza un método cordial de investigación consistente en «responder a las preguntas de modo más amable y *en un tono más dialogante*», en contraposición con las técnicas hostiles y competitivas de la disputa erística. Si bien la distinción entre dialéctica y retórica es en cierto sentido pre-platónica, la contraposición entre dialéctica y erística, tal como se

[39] Doy por sentado aquí (cosa que no puedo probar) que el *Banquete* y el *Fedón* son más tardíos que los demás diálogos del Grupo I, con la excepción del *Crátilo*, que es también presumiblemente uno de los últimos miembros del grupo.

establece en el *Menón*, pertenece presumiblemente a Platón; y de hecho, parece que el término *dialektikóteron* es de su invención.

El siguiente paso en la elaboración terminológica está marcado por la expresión *dialektikós* para el dialéctico, literalmente alguien que es «hábil en el arte de la conversación». (Este término también parece una creación platónica. La forma femenina para el arte mismo, *dialektiké*, no aparecerá hasta *República* VII). El empleo de esta palabra para el dialéctico tan sólo aparece en dos pasajes del Grupo I: en el *Eutidemo* y en el *Crátilo*; en ambos contextos el *dialektikós* es introducido de forma inesperada como uno que está en posesión de un arte superior, que le permite o bien hacer uso de las verdades descubiertas por los matemáticos (*Eutidemo* 290 c), o bien juzgar la corrección de las palabras que quien puso los nombres les asignó a las cosas (*Crátilo* 390 c). Estos dos pasajes son realmente prolépticos, en la medida en que al lector deben parecerle enigmáticos en su contexto[40]; requieren una explicación que solamente se dará en un texto posterior. El pasaje del *Eutidemo* está marcado explícitamente como misterioso, tal vez expresión de algún poder superior (290 e-291 a). Ni el término *dialektikós* ni la concepción correspondiente de la dialéctica como la forma más elevada de conocimiento pueden entenderse realmente sin hacer referencia a los libros centrales de la *República*. Platón no explica por qué el *dialektikós* está en disposición para juzgar los resultados del trabajo matemático y la corrección de los nombres hasta la discusión de la Línea al final del libro VI y las referencias siguientes a la dialéctica como continuación de los estudios matemáticos en el libro VII (estos pasajes se analizarán en el capítulo X, § V).

Podemos seguir un patrón semejante de revelación progresiva en lo que se refiere al conocimiento del bien y del mal. Introducido en el *Laques* como respuesta encubierta a la pregunta «¿qué es la virtud?» (199 e), el conocimiento del bien y el mal reaparece en el *Cármides* como la definición implícita de la *sophrosýne* (174 b-d). Lo sorprendente aquí es que en ninguno de los diálogos Sócrates o su interlocutor reconocen la solución implícita: tanto el *Laques* como el *Cármides* terminan en una abierta *aporía*, y se nos deja a los lectores que descifremos la respuesta por nosotros mismos.

El *Eutidemo* aborda un tema relacionado, como lo es la cuestión de un regreso infinito: el Conocimiento es el único bien, pero ¿bueno para qué? Si es útil, habrá de producir más conocimiento. ¿Para qué nos hará buenos *este* conocimiento? ¿Para hacer buenos a otros?, pero buenos ¿para qué? (*Eutidemo* 292 e-293 a). El regreso únicamente se rompe en *República* VI, donde la Forma del Bien se introduce como *mégiston máthema*, el objeto supremo de conocimiento.

---

40 Cf. el papel de expresiones enigmáticas en el sentido técnico de prolepsis que desarrolla Lebeck, 1971, pp. 1-2.

Ahora bien, cuando Sócrates introduce la Forma del Bien como objeto último de conocimiento, afirma reiteradas veces que «a menudo lo habías escuchado antes» (VI, 504 e 8, 505 a 3); que quizás sea lo más de cerca que llega Platón a comentar su propio empleo de la composición proléptica. En todo el contexto resuenan ecos de diálogos tempranos[41]:

> Además, sabes también que la mayor parte de los hombres piensan que el bien es el placer [como en el *Protágoras*], mientras que los más ilustrados piensan que es la sabiduría (*phrónesis*) [como en el *Eutidemo* y en el *Menón*]... Y aquellos que sostienen esta última opinión no son capaces de indicar *qué clase de sabiduría*, pero acaban por verse forzados a decir: el conocimiento del bien... [Es ridículo] que quienes se quejan de que no conocemos el bien pasen a hablarnos como si lo conociésemos. Pues afirman que es el conocimiento (*phrónesis*) del bien, como si entendiésemos lo que dicen cuando pronuncian la palabra «bien». [Cf. el regreso al infinito en *Eutidemo* 292 b-e]. Pero, ¿qué hay de quienes definen el bien como el placer?... ¿No se ven forzados igualmente a admitir que algunos placeres son malos? [Por ejemplo Calicles en *Gorgias* 499 b y ss.] (*Rep.* VI, 505 a-c).

Una vez alcanzado el clímax de su exposición, Platón vuelve aquí la vista a toda la serie de discusiones anticipatorias en las obras tempranas, dejando claro que todas ellas han de entenderse a la luz de esta última concepción del Bien. (El capítulo VII, § VIII abunda en el tópico del conocimiento como útil o encaminado al bien).

En los capítulos VI-XI abordaré otros temas para los que es posible trazar una progresión expositiva desde los diálogos puente hasta los diálogos medios. Voy a concluir este esbozo preliminar con el tema de las Formas mismas: es perfectamente sabido que la pregunta *¿qué es X?* de los diálogos de la definición sirve como antecedente directo para la teoría de las Formas; la evidencia más notable al respecto es el hecho, antes mencionado, de que en el *Fedón* y en los diálogos tardíos la designación técnica para las Formas es la fórmula inversa de la pregunta *¿qué es X?*, «lo que es X mismo», *autò tò hò ésti* (*Fedón* 75 b 1, d 2, 78 d 4, 92 a 9; *República* VI, 507 b 7, etc.). Las esencias del *Eutifrón* y el *Menón* se convierten en las Formas de los diálogos medios. La continuidad queda indicada explícitamente por el hecho de que las tres Formas que se mencionan al generalizar la doctrina metafísica en *Fedón* 65 d 12 (a saber,

[41] En este sentido, Adam (1902, pp. 11 y 51) comenta que la afirmación según la cual, sin el conocimiento del bien, ninguna otra cosa tiene uso, es «uno de los lugares comunes platónicos», y cita como textos paralelos *Cármides* 173 a y ss., *Laques* 199 c, *Eutidemo* 280 e y ss., 289 a y ss., 291, *Lisis* 219 b y ss. Añade: «El *Eutidemo* y el *Cármides* pronostican ya la ciudad del Filósofo-rey, donde el Conocimiento del Bien "llevará él solo el timón del Estado" (*Eut.* 291 d)».

Magnitud, Salud y Fuerza) son exactamente las mismas que los tres ejemplos que se citan en el *Menón* sobre un *eîdos* uniforme que se aplica a casos diferentes (para encontrar más indicaciones de la continuidad en este punto, cf. abajo, capítulo XI, § III).

Tales signos inequívocos de continuidad han sido interpretados frecuentemente como otras tantas marcas de evolución. Se considera que la pregunta *¿qué es X?* del *Laques* y el *Eutifrón* es la forma original, socrática, de la búsqueda de definiciones; sólo más adelante, en el platonismo maduro, esta búsqueda sería reinterpretada como la investigación de *definienda* metafísicos, entendidos como capítulos del Ser eterno, inteligible. Para la lectura evolutiva, el punto de inflexión se halla en el *Menón,* con la doctrina de la reminiscencia y la nueva importancia que adquieren las matemáticas, pero la nueva epistemología del *Menón* tan sólo se completa con la ontología correspondiente en el *Banquete* y el *Fedón*, con la teoría clásica de las Formas inmutables.

Por lo tanto, no hay desacuerdo en cuanto al hecho literario de la continuidad del contenido y su revelación gradual, que conduce desde el *Laques* y el *Eutrifón* hasta el *Fedón* y la *República*. Pero, ¿han de leerse estas líneas de continuidad como etapas en el desarrollo del pensamiento de Platón? ¿O son más bien, como propongo, etapas en la introducción aporética y en la exposición progresiva de elementos dentro de una visión unificada? Ya he mostrado en otra parte cómo la estructura temática de la *República* se caracteriza por técnicas de composición proléptica que van *in crescendo* en los libros VI y VII[42]. Sugiero que un plan análogo de exposición ingresiva, que emplea técnicas similares, lleva de diálogo en diálogo hasta alcanzar el mismo punto culminante en los libros centrales de la *República*. En este punto, las interpretaciones evolutiva e ingresiva son estrictamente incompatibles, puesto que desde mi punto de vista no hay ya razón para hablar de desarrollo intelectual de Platón entre el *Laques* y la *República*, al igual que no lo hay para hablar de su evolución entre los libros I y X de esta obra. Los procesos de pensamiento de Platón a lo largo de la composición nos resultan inaccesibles, pero lo que sí tenemos es su intención como autor inscrita en el texto de los diálogos. Sostengo que las evidencias en favor de un plan artístico comprehensivo han de verse como reflejo de la unidad subyacente a la posición filosófica de Platón. Expresaré mi punto de vista en su forma más drástica: podemos leer unos diez diálogos del Grupo I (desde el *Laques* hasta el *Fedón* y el *Crátilo*) como si Platón los hubiese escrito todos al mismo tiempo, pero se los hubiese ofrecido al mundo en etapas sucesivas.

Algunos lectores se mostrarán reacios a aceptar mi sugerencia de que podemos atribuirle a Platón una intención como autor que sólo se expresa de modo

[42] Cf. Kahn, 1993 a, pp. 131-142.

indirecto. Apelando a los rigurosos principios del método filológico, podrían preguntar: ¿qué derecho tenemos a atribuirle un sentido en intención que no se explica de manera explícita en el texto? Por ejemplo, en el capítulo VI sostendré que la concepción de las Formas metafísicas, aunque nunca es mencionada en el *Menón*, de hecho está implícita en el uso que se hace en él de la doctrina de la reminiscencia como respuesta a la paradoja de Menón, pues, a no ser que la experiencia cognitiva previa al nacimiento de la psique incorpórea sea radicalmente diferente del aprendizaje en esta vida, la hipótesis del aprendizaje en una existencia anterior no produciría sino un regreso en el que de inmediato se repetiría la paradoja. Pero, ¿qué derecho tenemos a suponer que el autor del *Menón* era consciente de este problema y dejó que un lector perspicaz descubriese la solución?

Pues bien, resulta fácil mostrar que este modo indirecto de escribir es característico del arte de Platón, y podemos hacerlo a partir de un ejemplo estrechamente relacionado procedente del propio *Menón*. En él la doctrina de la reminiscencia se ilustra mediante una lección de geometría en la que un esclavo iletrado aprende (o «recuerda») cómo hallar el doble del área de un cuadrado dado. Sócrates le enseña que es posible hallar el doble del cuadrado construyendo un nuevo cuadrado en la diagonal del cuadrado inicial. Ahora bien, esta construcción también ilustra dos resultados matemáticos importantes: en primer lugar, la construcción es un caso del teorema de Pitágoras, pues el lado del nuevo cuadrado se obtiene a partir de la hipotenusa del triángulo que se forma sacando la diagonal del cuadrado original; y en segundo lugar, esta construcción también ilustra la existencia de magnitudes inconmensurables, o bien –como decimos nosotros– números irracionales, puesto que él lado del nuevo cuadrado se obtiene como raíz cuadrada del lado del cuadrado original, el caso más elemental de un número irracional.

¿Por qué el *Menón* no hace mención de estas importantes verdades matemáticas? Está claro que Platón escribe para un público doble, y espera que sus lectores más inteligentes y mejor informados piensen un poco por sí mismos. Sucede aproximadamente lo mismo con el vínculo entre reminiscencia y Formas: del mismo modo que cualquiera con formación geométrica percibirá lo que implica hallar el doble cuadrado, así cualquiera que esté familiarizado con el pensamiento metafísico de Platón comprenderá cuáles han de ser los objetos de la reminiscencia.

En resumen, he de admitir que no puedo refutar la hipótesis evolutiva, dado que no conocemos la biografía intelectual de Platón; tan sólo puedo poner en cuestión dicha lectura señalando la cantidad de supuestos sin base que ha de admitir, así como la cantidad de problemas que deja irresueltos, preguntando (por ejemplo) por qué los diálogos tempranos contienen tantos enig-

mas –no sólo conclusiones aporéticas, sino también indicios deliberadamente no desarrollados (como el conocimiento del bien y el mal en el *Laques* y el *Cármides*) y desafíos enigmáticos, como las referencias a la dialéctica y al conocimiento del bien en el *Eutidemo*, y las misteriosas alusiones a una virtud basada en el conocimiento en los argumentos del *Protágoras* y en la conclusión del *Menón*–. ¿Qué tipo de conocimiento hemos de suponer que tenía en mente Platón cuando hace estas referencias crípticas en el *Protágoras* y el *Menón*? Si con estos textos no nos pone en la dirección de *República* V-VII, ¿por qué hay tantas preguntas que han de quedar sin respuesta para un lector que no ha llegado a esos libros centrales? ¿Por qué hay tantas líneas de desarrollo temático diferentes que convergen en el mismo punto?

La explicación más plausible para las abundantes y variadas evidencias de un plan con sentido que conduce desde los diálogos tempranos hasta la *República* es la hipótesis de la intención del autor. Sostengo que sabemos que es Platón quien habla en los libros centrales de la *República*, y no simplemente el *personaje* de Sócrates en el diálogo, porque reconocemos implícitamente ese plan y esa intención, y lo que nos permite decir «esta es la intención del autor» es el patrón de unidad creado por la red de líneas temáticas que conectan los diálogos y los ligan unos con otros en la *República*. Platón proyectó esos diálogos de tal modo que, a pesar del anonimato de la forma diálogo, pudiésemos reconocer allí con seguridad el sentido de cuanto escribió, el mensaje filosófico que pretende expresar.

VI Qué motivos tenía Platón para no revelar su pensamiento

¿Por qué tantas sinuosidades? ¿Por qué diálogos como el *Cármides*, el *Menón* y el *Eutidemo* insinúan de manera oscura doctrinas o concepciones que no podemos entender completamente a no ser que hayamos leído el *Fedón* y la *República*?

La motivación que guía la obra de un gran escritor será compleja y probablemente no siempre transparente, ni siquiera para él mismo. En el caso de Platón, su perpetua lealtad a la forma diálogo sugiere una aversión temperamental hacia la afirmación directa, reforzada por una profunda reflexión sobre los obstáculos con que se encuentra una comunicación exitosa de la perspectiva filosófica. Pero hay otras dos consideraciones más específicas que pueden ayudarnos a explicar su elección de la técnica de revelación gradual en los diálogos puente.

La primera consideración tiene que ver con las ventajas pedagógicas de la *aporía*. Como dice Aristóteles, un problema tiene que quedar bien atado antes

de que pueda ser resuelto. Como discípulo de Sócrates y autor de conversaciones socráticas, Platón estaría particularmente atento a la salutífera impresión que produce la perplejidad y a su efectividad como estímulo para las mentes inquisitivas.

La segunda consideración que yace tras la reticencia platónica a revelar su posición filosófica es más profunda y difícil de formular. A mi modo de ver, elige el modo de exposición ingresivo debido a su agudo sentido de la distancia psicológica que separa su universo de pensamiento del de su público. El marco de pensamiento implícito en la revelación final de Diotima en el *Banquete*, que se expresa de modo más completo en la visión extra-celestial del *Fedro*, y que se da por sentado en la alegoría de la Caverna y en el anhelo ultramundano del *Fedón*, es en esencia el marco de pensamiento de un visionario metafísico. Una persona así está convencida de que el mundo oculto, intangible, accesible solamente para el pensamiento racional y para el entendimiento intelectual es de largo mucho más importante, más valioso y más real que nada de cuanto podamos encontrar en el campo de la experiencia ordinaria[43]. Para tal visionario, el dominio de la realidad oculta es el lugar de origen del que proceden el espíritu humano y la psique racional, y al que deben retornar en circunstancias favorables. La filosofía es esencialmente la práctica de liberación espiritual mediante la cual la psique racional misma se prepara para un viaje de retorno que logre devolverla a su país de origen trascendental.

El punto de vista metafísico descrito puede reconocerse en Plotino y los neoplatónicos, así como también en los místicos racionales de la tradición filosófica de la India. Es el punto de vista que articula Platón en el mito anterior al nacimiento que encontramos en el *Fedro* y en la apología inicial del *Fedón*, cuando Sócrates explica que un filósofo debe estar preparado para morir, pues únicamente el alma separada del cuerpo puede aspirar a alcanzar completamente el conocimiento que ambiciona. Este punto de vista sigue dominando la obra tardía de Platón, como cuando el *Teeteto* habla de escapar de los males de este mundo asimilándose a lo divino (*homoíosis theoî*), o cuando el Extranjero de Atenas, en las *Leyes*, señala que la vida humana tiene escasa importancia, un mero juguete de los dioses (VII, 803 c, 804 b).

Esta visión ultramundana es enteramente familiar dentro de la atmósfera espiritual de la antigüedad tardía, la época de gnosticismo y la teúrgia, pero sería difícil exagerar la discrepancia entre este punto de vista sobre el destino humano y las actitudes y valores típicos de la sociedad griega en los siglos V y IV a. C. El mundo que conocemos por la tragedia y la comedia áticas, por la his-

43 Respecto de la fundamental importancia de este aspecto del pensamiento de Platón, cf. el agudo análisis de Vlastos en «A Metaphysical Paradox», 1973, pp. 50-56.

toria de Tucídides y los alegatos de los oradores, es un mundo de orgullos mezquinos, de pasión heroica, lujuria y codicias ordinarias, ambiciones ilimitadas y una absoluta crueldad. En semejante mundo, la visión metafísica arriba descrita parece casi grotescamente fuera de lugar.

Entiendo que la discrepancia radical es un factor fundamental en la configuración del diálogo platónico: por un lado, los diálogos están firmemente arraigados en la tierra de Atenas, en la realidad social y política de la época socrática, de forma que Nicias y Laques, Critias, Cármides y Alcibiades, los hijos de Pericles y los nietos de Arístides y Tucídides son tanto los actores típicos como el público para esos dramas; por otro lado, los diálogos también están destinados a reflejar una visión celestial, ultramundana. Esto es tan cierto respecto de determinados pasajes del *Gorgias* y el *Menón* como lo es respecto del conjunto del *Fedón* y la culminación del discurso de Diotima. Evidentemente, esta discrepancia sirve para explicar el uso que Platón hace del mito: proporciona el distanciamiento literario necesario que le permite articular una visión «fuera de lugar» del sentido y la verdad.

El único aliado del nuevo mundo contemplado por Platón sería la doctrina órfico-pitagórica de la reencarnación, junto con la enseñanza asociada a ella según la cual en esta vida estamos muertos, enterrados o encarcelados en el cuerpo, pero destinados a una existencia más divina; de ahí que precisamente la concepción órfico-pitagórica del alma sea invocada en el *Menón* como antecedente de la doctrina platónica de la reminiscencia. Esta nueva noción de reminiscencia, que no se entiende como recuerdo pitagórico de encarnaciones previas sino como un modo de conocimiento *a priori*, es el brillante vínculo mediante el que Platón enlaza su propia concepción metafísica –que tiene la racionalidad garantizada por basarse en las matemáticas– con la antigua y extraña enseñanza sobre un alma que transmigra. Lo que hace respetables semejantes puntos de vista en occidente es ante todo la reinterpretación alegórica que lleva a cabo Platón de la doctrina órfico-pitagórica[44].

En el *Gorgias* insinúa esta visión ultramundana cuando cita a Eurípides: «¿quién sabe si la vida es muerte, pero la muerte puede ser realmente vida?» (492 e). Pero el mito del juicio del *Gorgias* es relativamente convencional, aquí Platón no está preparado para comprometerse abiertamente él mismo (o para comprometer a Sócrates) con la concepción órfico-pitagórica de la reencarnación, como sí hará en los mitos del *Fedón*, la *República* y el *Fedro*. El *Menón* contiene la primera revelación incontrovertible de esta concepción trascen-

44 Píndaro, al que Platón gustaba citar a este respecto (*Menón* 81 b-c, *República* I, 331 a), le precedió por esta senda. Por el contrario, la pretensión de divinidad de Empédocles debió parecer muy excéntrica. Adviértase el tono satírico de la referencia de Jenófanes a la reencarnación (DK 21 b 7) y el modo comedido en que Heródoto menciona estas doctrinas (II, 123).

dental del alma; pero quedan inexpresados elementos esenciales de esta amplia perspectiva. Antes la ha ocultado deliberadamente, como estrategia para tratar con un público exotérico: el lector o el público griego ordinario, que podemos evocar a partir del mundo de la comedia y la oratoria, a partir de la lectura de los sofistas y de los escritos de Jenofonte, no está preparado en absoluto para tomarse en serio la concepción metafísica de Platón, que primero tiene que escribir para captar la atención de lectores que pueden identificarse con un soldado franco como Laques o con un intelectual aficionado como Nicias o Menón. Su Sócrates estimulará y desconcertará a semejantes lectores con temas que les conciernen directamente, como la naturaleza del valor y la piedad o la posibilidad de la virtud.

Al discutir estos temas de interés para todo ateniense inteligente, el Sócrates platónico sigue sin ninguna duda los pasos de su homónimo histórico, que apelaba a sus interlocutores para que examinasen sus vidas y reflexionasen sobre su aspiración a la *areté*. Pero al pasar de la discusión sobre el coraje, la piedad y la virtud a una búsqueda infructuosa de esencias que expliquen por qué las cosas son como son, el Sócrates platónico plantea un nuevo tipo de *aporía* con el objeto de preparar a su público para una nueva clase de conocimiento y para una nueva visión de la realidad.

En el *Banquete*, por medio del ingenioso artificio de Diotima, se lleva a cabo la delicada unión literaria entre el punto de vista de Platón y el de su público contemporáneo. La figura de Diotima fue diseñada claramente para recordarnos a aquellos sabios sacerdotes y sacerdotisas que enseñaban la reencarnación en el *Menón*, pero se pone mucho cuidado en que jamás mencione ni la reencarnación ni ninguna otra concepción de la inmortalidad que pudiera ser motivo de burlas despectivas por parte de la civilizada concurrencia de la fiesta de Agatón[45]. Diotima (o mejor el Sócrates platónico a través de su voz) introduce la perspectiva ultramundana en la exposición filosófica sobre la pasión erótica, tema convencional de las diversiones nocturnas. En lugar de apelar a extravagantes concepciones sobre la psique, Diotima apoya su visión en el fundamento estrictamente racional que proporciona la ontología eleática. La doctrina del Ser eterno, inmutable, formulada originariamente por Parménides, aparece en su exposición sobre una y (hasta donde llega el *Banquete*) la única representante de las Formas, la Belleza misma, objeto del *éros* metafísico[46].

[45] Los versos órfico-pitagóricos de Eurípides citados con respeto por Sócrates en el *Gorgias* (429 e 10; fr. 638 Nauck²) fueron motivo de repetidas burlas por parte de Aristófanes en las *Ranas* (1082, 1477 y ss.).
[46] Cf. el pasaje de *Banquete* 210 e y ss., que se cita y discute más abajo, p. 348 y ss.

La atmósfera ultramundana que penetra así en la celebración de la victoria de Agatón se ve sutilmente reforzada por la descripción reiterada de los ataques de abstracción de Sócrates. Pero la brecha radical entre las dos visiones del mundo se dramatiza con más viveza en la pasión frustrada de Alcibíades, que es incapaz de establecer contacto emocional con Sócrates, incluso en la cama, debido a que habitan en mundos distintos. La contraposición irónica entre dos clases de belleza, que Alcibíades propondrá intercambiar con Sócrates «como oro a cambio de latón» (219 a 1), y que se hace eco de la contraposición entre las dos sabidurías que Agatón y Sócrates se transferirían mutuamente compartiendo el mismo lecho (175 c-e), confirma el sentido de dos concepciones radicalmente opuestas sobre qué son la verdad y el sentido.

De este modo, el *Banquete* proporciona una revelación decisiva, aunque aún sólo parcial, del punto de vista ultramundano. Tanto en este diálogo como en el *Menón*, Platón procura, como un consumado artista, no perder contacto con su público elevándose por demasiado tiempo o demasiado lejos de la tierra de Atenas. Al igual que en el *Menón*, donde la doctrina de la reencarnación se presentó como antecedente de la reminiscencia, pero la discusión se desvía rápidamente a un ejercicio más pedestre en el método hipotético, también en el *Banquete* se nos informa sobre la doctrina de las Formas sólo en un destello momentáneo del único objeto de deseo trascendente. El diálogo finalizará en una borrachera desenfrenada y con los interlocutores de Sócrates vencidos por el sueño. Únicamente en el *Fedón* tenemos una revelación completa de la visión del mundo trascendente, anclada de manera sistemática en la doctrina de las Formas, que Sócrates consagra con la proximidad de su muerte. Aquí, la doctrina fuerte de la inmoralidad (que procede del *Menón*) puede unirse por fin a la metafísica parmenídea (del *Banquete*) para construir la atmósfera de espiritualidad racional específicamente platónica que impregna todo el diálogo, y que toma figura poética en el primer mito del juicio abiertamente pitagórico.

En próximos capítulos volveré sobre la discusión del tacto literario mediante el que Platón familiariza gradualmente a su público lector con la nueva visión del mundo, pero antes hay que comenzar por donde empezó el propio Platón, por Sócrates.

CAPÍTULO III

SÓCRATES

Sócrates... ya no es la máscara tras la que se esconde Platón, sino el enigmático paradigma cuyo secreto le conduce a interpretaciones doctrinales y literarias siempre nuevas y que motiva sus avances filosóficos; su filosofía queda engastada en la tentativa siempre nueva de modelar poéticamente a su maestro. La participación obligatoria de éste en todos los diálogos (salvo en las *Leyes*) es, pues, testimonio visible de que Platón siguió siendo durante toda su vida un socrático, que se esforzó por completar la obra inconclusa de su maestro.

Harald Patzer[1]

I LA IMPORTANCIA DE SÓCRATES

La presencia de Sócrates es abrumadora en la obra de Platón. Sólo está ausente de uno de los veinticinco o más diálogos: las *Leyes* (y esto resulta tan excepcional que Aristóteles, en un lapsus, se refiere a la obra como uno de los «discursos de Sócrates», *Política* II, 6, 1265 a 11). Incluso en el período más tardío de Platón, en el que Sócrates, aunque presente, se ve normalmente sustituido como orador principal por un visitante de Elea o de Locris, aún puede

[1] «Sokrates ist also... nicht so sehr die Maske hinter der sich Plato verbirgt, als vielmehr die ratselhafte Vorbildgestalt, deren Geheimnis Plato zu immer neuen sachlichen und dichterischen Deutungen antreibt und die sein Philosophieren eingebettet in immer neue Versuche einer dichterischen Gestaltung des Meisters vorwartsbringt. Das obligate Mitwirken des Sokrates in allen platonischen Dialogen (ausser den Nomoi) soll also sichtbar bekunden, dass Platon zeit seines Lebens Sokratiker bleib, der das unvollendete Werk des Meisters zu erfüllen bestrebt war», Harald Patzer, 1965, p. 43.

sorprendernos. En el *Filebo* vuelve a asumir una vez más el papel de protagonista, cuando el tema de discusión regresa al terreno socrático familiar, la relación entre el placer y el bien.

Sócrates no sólo persiste como *dramatis persona* a lo largo del pensamiento de Platón, lo hace como encarnación martirizada de un ideal moral y también como paradigma de filósofo que prosigue de modo incansable la investigación intelectual mediante el método de preguntas y respuestas. Si para Platón la forma más elevada de actividad filosófica se llama «dialéctica», arte de la discusión, es una advertencia obvia señalar que el método de conversación socrático sigue siendo el modelo platónico de enseñanza e investigación filosófica. Y la doble paradoja de la posición moral socrática –que el vicio es una especie de ignorancia y que nadie actúa mal de forma voluntaria– se halla profundamente arraigada en la obra platónica tardía[2]. Al final de su vida, en la *Carta VII*, escrita cuando ya había superado la edad de setenta años, Platón se refiere a Sócrates (tal como hemos visto) como «mi viejo amigo, al que no dudaría en llamar el hombre más justo de su época». Y da a entender que la suerte de su maestro le sirvió como piedra de toque para evaluar la salud moral de un régimen político[3].

No cabe discusión sobre la importancia central de Sócrates, lo que está en tela de juicio es cuánta filosofía aprendió de él Platón. Desde este punto de vista, el problema del Sócrates histórico no sólo es controvertido, sino quizás insoluble. Los únicos informes de la época con los que contamos son los de Aristófanes y otros poetas cómicos, que preferían bromear sobre sus ojos saltones, sus pies descalzos y su aspecto desaliñado, así como sobre su búsqueda ardiente de conversaciones ociosas[4]. Pero salvo porque lo sitúan en los círculos intelectuales representados por Eurípides y los sofistas, estas caricaturas cómicas no nos dicen nada sobre el contenido del pensamiento socrático[5]; para informarnos sobre su filosofía dependemos completamente de los escritos tardíos de sus seguidores, sobre todo Platón y Jenofonte, y de las noticias de segunda mano que nos proporciona Aristóteles (que llegó a Atenas en 367, más de treinta años después de su muerte). ¿Hasta qué punto podemos apoyarnos en uno o más de estos tres autores de cara a obtener una representación fidedigna del propio pensamiento de Sócrates? Se ha discu-

[2] Cf. *Timeo* 86 d-e, *Leyes* V, 731 c, IX, 860 d.

[3] *Carta VII*, 324 e, 325 b; cf. *Fedón* 118 a: «el mejor, y también el más sabio y el más justo de todos los hombres que había en su tiempo».

[4] Cf. por ejemplo *Nubes* 359-363, y los pasajes que aparecen citados en *SSR*, vol. I, pp. 3-6.

[5] Bruno Snell sugiere que las conexiones entre el *Protágoras* de Platón y dos pasajes de Eurípides son reflejo de un debate sobre la *akrasía* entre éste y Sócrates en 431-428 a. C. (cf. más adelante, capítulo VIII, § III, junto con la nota 5). La sugerencia es atractiva, pero los pasajes de Eurípides pueden entenderse perfectamente sin hacer referencia a Sócrates.

tido esta cuestión durante más de doscientos años, sin que se apunte ningún consenso surgido de tan prolongada controversia[6]. Al contrario, los planteamientos académicos más recientes van en direcciones diametralmente opuestas. Resumiré de manera concisa la reconstrucción tradicional de la filosofía de Sócrates y expondré a continuación mis razones para preferir una posición más agnóstica.

II El Sócrates histórico: una interpretación de máximos

Dado que la representación platónica de Sócrates es de lejos la más rica en contenido intelectual, muchos estudiosos se han basado en los diálogos tempranos, y en particular en el *Protágoras* y los diálogos de la definición (*Laques*, *Cármides*, *Eutifrón* y *Menón*), para llevar a cabo una reconstrucción de su posición filosófica. Limitándose asi a los diálogos en los que no aparece la teoría de las Formas, eruditos como Zeller y Guthrie han logrado reconocer un conjunto de doctrinas que, en apariencia, pueden confirmarse como históricamente socráticas gracias a evidencias paralelas procedentes de Jenofonte y Aristóteles.

Esta concepción tradicional de la filosofía socrática incluye los siguientes puntos: (1) que la virtud (*areté*) es una especie de conocimiento o sabiduría, de manera que el entendimiento moral no sólo es necesario, sino suficiente para la acción virtuosa; (2) que en este sentido todas las virtudes son una misma, a saber, algo así como el conocimiento de lo bueno y lo malo; (3) por lo tanto, que nadie actúa mal (persigue lo que está mal) de modo voluntario, sino sólo por ignorancia, y (4) que es imposible la *akrasía*, o actuar contra el mejor juicio de uno: lo que parece resultado de sucumbir al placer o a la pasión es de hecho un error intelectual. Estas opiniones han venido a conocerse como «intelectualismo» socrático, una psicología moral puramente cognitiva que ignora o niega el papel de la emoción como causa explicativa de la acción humana.

La importancia suprema que se le atribuye al conocimiento moral explica la urgencia de la misión refutadora de Sócrates, en su examen de interlocutores que pasan por sabios y en el desenmascaramiento de falsas pretensiones de conocimiento por parte de quienes carecen de él. Su modesta pretensión es simplemente el reconocimiento de su propia ignorancia; y lo que procura hacer al discutir con otros es ayudarles a alcanzar ese mismo reconocimiento. Una parte esencial de lo que entiende por «cuidar de la propia alma» consiste

[6] Para hacerse una idea de conjunto de la controversia, empezando con Brucker en el siglo XVIII, cf. A. Patzer, 1987, pp. 6-40.

en llegar al conocimiento de sí mediante el reconocimiento de la propia carencia de sabiduría, pero el cuidado de sí socrático implica además una dimensión moral más positiva: hacer que la propia alma sea lo mejor posible (*Apología* 30 b). Parece que esta concepción de la *areté* como bondad psíquica se encuentra tras la insistencia de Sócrates en que bajo ninguna circunstancia tiene uno que actuar de modo injusto. Su compromiso personal con este principio —evitar toda acción injusta— se manifiesta mediante su actuación en el juicio de los generales de las Arginusas, mediante su negativa a arrestar a León de Salamina bajo los Treinta Tiranos y por su negativa a escapar de la prisión cuando le condenaron a muerte.

La interpretación tradicional acepta también las explicaciones de Aristóteles sobre su método filosófico, que incluiría tanto la *epagogé*, o inferencia inductiva por analogía a partir de casos similares, como la definición universal en tanto que búsqueda de esencias. Pues bien, el argumento a partir de la analogía se halla, de hecho, en toda la literatura socrática, y no parece que haya razón para dudar de su autenticidad como práctica del Sócrates histórico. Como veremos, la cuestión de la definición es más compleja.

Este es el sustrato común de muchas lecturas de Sócrates. Un importante estudio publicado recientemente por Gregory Vlastos va más allá y afirma que todo el espectro de ideas filosóficas, tesis y métodos de argumentación que se ilustran en los primeros ocho o diez escritos platónicos, hasta la primera sección del *Menón* inclusive, antes de que se introduzca la doctrina de la reminiscencia, pertenece al Sócrates histórico[7]. Desde este punto de vista, los diálogos tempranos no sólo dependen del recuerdo que Platón tenía de las palabras del maestro, sino también de su prolongación imaginativa de las líneas de pensamiento socráticas; pero esta continuación sería tan fiel que podemos tratar sin temor los diálogos tempranos como documentos fidedignos para el estudio de la filosofía de Sócrates.

En otro lugar he argumentado contra la lectura histórica de los diálogos[8]. Recordaré aquí simplemente tres objeciones de primera importancia: en primer lugar, resulta muy poco verosímil suponer que un filósofo tan creativo como Platón debiese permanecer anclado en la posición de su maestro durante una docena de años o más tras la muerte de Sócrates; en segundo lugar, considerar que los escritos socráticos aspiran a ofrecer un retrato fiel del personaje histórico es malinterpretar hasta el fondo su naturaleza. Como se vio en el capítulo I, la literatura socrática, incluidos los diálogos de Platón, constituye un género de ficción imaginativa, de manera que estos escritos (con la posible excepción de la *Apología* platónica) no pueden utilizarse tranquilamente como

[7] Vlastos, 1991.
[8] Cf. mi reseña del *Sócrates* de Vlastos en Kahn, 1992, en particular las pp. 235-240.

documentos históricos. Por último, hay buenas razones para dudar de que el testimonio de Aristóteles sirva como una guía digna de confianza para las interpretaciones del Sócrates histórico.

Estas dos últimas consideraciones –la inadecuación de los escritos socráticos del siglo IV como fuente histórica sobre el filósofo del siglo V, y la naturaleza problemática del testimonio de Aristóteles– no sólo hablan contra una interpretación de máximos como la de Vlastos, sino también contra intentos más tradicionales de reconstruir la filosofía de Sócrates, como sucede en las historias de Zeller y Guthrie. De manera que nos vemos obligados a releer esta evidencia con mayor ojo crítico.

III UNA CRÍTICA ESCÉPTICA: JENOFONTE

Sócrates no es un personaje de ficción; las caricaturas de la época que llevaron a cabo Aristófanes y otros autores cómicos, junto con dos referencias explícitas en las obras históricas de Jenofonte[9], bastan para garantizar la realidad del hombre descrito con tanto detenimiento en los textos de Platón y otros socráticos. Su apariencia física, su talento para la conversación y varias de sus acciones públicas están bien documentados. Además, la caracterización del personaje en la *Apología* de Platón, en el *Critón*, el *Banquete* y el *Fedón* es lo bastante imponente, internamente consistente y compatible con lo que escuchamos a través de Jenofonte y otros como para que sea razonable creer que nos ha proporcionado un vívido retrato del hombre al que tanto amó y admiró[10]. Sabemos mucho, o tenemos razones para creer muchas cosas, sobre Sócrates como ser humano. ¿Qué podemos saber de él como filósofo?

Aquí, la cuestión de la evidencia es más delicada. La interpretación tradicional tiende a basarse en el principio de que la información filosófica procedente de los diálogos de Platón puede aceptarse como históricamente socrática cuando viene confirmada de modo paralelo por Jenofonte o Aristóteles. Ahora bien, como es evidente, su testimonio sólo puede valer como confirmación en la medida en que es independiente de los textos platónicos en cuestión; si no son independientes, los paralelismos tan sólo evidencian que consideraron que el retrato platónico era útil a sus propósitos, no necesariamente históricos. Una revisión crítica de la evidencia respecto de la filosofía socrática ha de comenzar por examinar la validez de Jenofonte y Aristóteles como fuentes de información independiente de su lectura de los diálogos de Platón.

[9] Jenofonte, *Helénicas* I, 7, 15; *Anábasis* III, 1, 5-7.
[10] Cf. de Strycker, 1950, pp. 199-230; traducción alemana en A. Patzer, 1987, pp. 323-354. Respecto de la descripción física de Sócrates, cf. Guthrie, 1969, pp. 386-390.

En lo que concierne al primero, anoto en el apéndice (pp. 397-405) una docena de pasajes de los *Memorabilia* y el *Banquete* donde aparentemente hace uso de material platónico para añadirles un condimento filosófico a sus, en caso contrario, insulsas consideraciones sobre la enseñanza moral de Sócrates. Ahora bien, si se acepta el hecho *general* de su dependencia respecto de Platón, no se puede confiar demasiado en que su testimonio sea independiente en ningún caso particular. Hemos de recordar que Jenofonte abandonó Atenas dos años antes de la muerte de Sócrates para embarcarse en una serie de aventuras en Asia, que a continuación fue desterrado y que no pudo volver a la ciudad al menos durante treinta años, así que los escritos socráticos de Jenofonte dieron comienzo, y quizás fueron completados en buena medida en el exilio. Sus recuerdos de Sócrates, y sobre todo el conocimiento de su práctica filosófica, necesitan enriquecerse constantemente a partir de los escritos de quienes (como Antístenes, Esquines y Platón) conocieron mejor al maestro, estuvieron con él hasta el final y permanecieron en contacto directo con la comunidad socrática tras su muerte. Mientras que la anterior generación de estudiosos buscaba en Jenofonte información histórica más fiable sobre la filosofía de Sócrates, el lector crítico actual será consciente de que en buena medida refleja (y refracta a través de sus propias lentes) lo que ha leído en las obras de socráticos mejor informados que él mismo.

Para nuestro propósito, el pasaje clave es una sección de los *Memorabilia*, libro IV, donde abundan particularmente los préstamos de Platón. En IV, 2-4 podemos reconocer no menos de seis ecos de los textos platónicos[11]; al final del capítulo siguiente, IV, 5, Jenofonte introduce la noción de dialéctica (*dialégesthai*) de un modo que revela tanto la familiaridad con el material platónico como su incapacidad para dominarla. Su Sócrates aparece elogiando la virtud del dominio de sí (*enkráteia*): únicamente quienes se dominan a sí mismos, dice, «pueden examinar los asuntos de la mayor importancia y, en la medida en que los distinguen según especies (*dialégontas katà géne*), de palabra y de obra, son capaces de elegir lo bueno y abstenerse de lo malo» (*Memorabilia* IV, 5, 11).

> Y de este modo, dice, los hombres se hacen más excelentes, más felices y más capaces de discutir (*dialégesthai*). Afirma que la discusión (*dialégesthai*) toma su nombre del hecho de juntarse para deliberar en común, distinguiendo las cosas según su especie (*dialégontas katà géne*). Por lo tanto, se han de realizar todos los esfuerzos para prepararse para ello y cuidar de ello, pues los hombres se hacen más excelentes, los mejores líderes y los más hábiles en la discusión (*dialektikótatoi*) a raíz de ello (IV, 5, 12).

[11] Cf. el apéndice, p. 400 y ss.

Este pasaje, en la medida en que se encuentra al final de una larga exposición sobre las ventajas de la *sophrosýne* y el dominio de sí (*enkráteia*), y sobre las desventajas de la *akrasía* o la falta de autocontrol, entiende claramente que la habilidad en el *dialégesthai* consiste en la deliberación prudente sobre lo bueno y lo malo, de manera que la persona *dialektikótatos* es la más habilidosa en la elección de lo bueno, al igual que a la hora de evitar lo malo. Así es como entiende Jenofonte la noción «clasificar las cosas según su especie» de IV, 5, 11. De forma que se las ha arreglado para convertir una noción técnica de la filosofía platónica (la dialéctica en tanto que capacidad para distinguir las cosas conforme a sus especies naturales[12]) en una concepción mundana de la sabiduría práctica, mediante una etimología no platónica, pues entiende que *dialégein* significa «clasificar cosas».

En el capítulo siguiente de los *Memorabilia* (IV, 6), desarrolla la noción socrática de *dialégesthai* aplicándola a la búsqueda de definiciones. Comienza del siguiente modo: «También procuraré decir cómo hace que sus colegas sean más hábiles en la discusión (*dialektikóteroi*)». Esta terminología no tiene precedentes en Jenofonte o en otros autores griegos, pero es familiar, sin duda, para Platón. Tal como se advirtió en el capítulo II, en el *Menón* introduce la forma comparativa *dialektikóteron*, que probablemente es invención suya (vuelve a utilizar el comparativo en el *Político*, 285 d 6 y 287 a 3); en el *Eutidemo* y en el *Crátilo* se menciona la noción de *dialektikós*, un dialéctico o alguien hábil en la conversación (cf. más adelante, pp. 314-317), pero solamente en la *República* se explica el concepto de dialéctica, como la forma más elevada de aprendizaje para los filósofos-reyes.

Aparentemente, a Jenofonte le llamó la atención ese concepto de dialéctica como formación de una élite política y absorbe algo de la noción platónica (junto con la nueva terminología del *dialektikós* en comparativo y superlativo). Además, ha entendido de Platón que solamente el dialéctico es capaz de dar cuenta de las esencias o de *qué es algo* (*República* VII, 531 e 4, 532 a 6, 534 b 3), de ahí que proceda a ilustrar la formación socrática en la «dialéctica» mediante la búsqueda de definiciones, pese a que entiende esa formación en términos puramente prácticos.

> Sócrates creía que quienes saben qué es cada cosa (*tí hékaston eíe tôn ónton*) también son capaces de explicárselo a otros[13], mientras que no es sorprendente que quienes no tienen este conocimiento se equivoquen ellos mismos y hagan errar a otros (*sphállein*). Por esta razón, en sus investigaciones con sus colegas no dejaba de preguntar qué es cada cosa (*tí hékaston eíe tôn ónton*).

[12] Cf. más adelante, p. 398 y ss.

[13] Sobre la idea de que «saber qué es una cosa» permite explicarlo a otros (*Memorabilia* IV, 6, 1), cf. *Laques* 190 b-c y *Cármides* 159 a.

Ahora bien, sería una tarea enorme describir cómo definía todas las cosas (*pánta heî diorízeto*). Bastará con que aclare su forma de preguntar.

En primer lugar, investigaba qué es la piedad del siguiente modo:

– Dime Eutidemo –decía–, de qué clase (*poîón ti*) crees que es la piedad.

– Por Zeus –respondía–, de la más excelente (*kálliston*).

– ¿Puedes decir qué clase de persona es el hombre piadoso?

– Pienso que es –decía– alguien que honra a los dioses.

– ¿Es lícito honrar a los dioses del modo que uno desee?

– No, existen leyes y costumbres (*nómoi*).

– Así que ¿la persona que conoce estas leyes sabrá cómo se debe honrar a los dioses?

– Así pienso –decía–.

– Entonces, quien sabe cómo se debe honrar a los dioses ¿pensará que debe hacerlo de otro modo que como sabe?

– Cierto que no.

– ¿Honra uno a los dioses de modo distinto a como piensa que debe hacerlo?

– Pienso que no.

– ¿De modo que la persona que conoce las leyes respecto de los dioses los honrará según la ley?

– Cierto.

– Por lo tanto, quien los honra según la ley ¿los honra como debe?

– Por supuesto.

– Pero, quien los honra como debe honrarlos ¿es piadoso?

– Ciertamente.

– ¿Así que el piadoso se define correctamente como aquel que sabe qué es lícito en relación con los dioses?

– Así pienso (IV, 6, 1-4).

Como caracterización de la religión socrática, es banal y convencional; es evidente que si Jenofonte leyó el *Eutidemo*, no aprendió nada de su contenido. El razonamiento que desarrolla en estas líneas se entiende mejor como una mala imitación de los argumentos de Sócrates, por ejemplo, en el *Protágoras*; y la conclusión implícita (que la piedad es una forma de conocimiento) es lo que el lector del *Protágoras* espera que diga Sócrates. Además sabemos por otros textos que Jenofonte estaba familiarizado con este diálogo[14]: por ejemplo, en el pasaje que viene a continuación ofrece definiciones de la justicia y el valor en términos de conocimiento (*epistéme*, *Memorabilia* IV, 6, 6 y 6, 11). Su celo y su falta de perspicacia le llevan incluso a definir la sabiduría (*sophía*) en términos de conocimiento (*epistéme*), mientras que para Platón son intercambiables (*Memorabilia* IV, 6, 7).

14 Cf. más abajo, p. 398 y ss.

Este pasaje (IV, 6, 1-11) contiene el único texto en todos sus escritos que describe a Sócrates en busca de definiciones[15]. Pues bien, es justamente el caso tipo en que el acuerdo entre Jenofonte y Platón se ha tomado como garantía de fidelidad histórica. Pero una vez que reconocemos la probabilidad, o casi la certeza, de que haya tomado de Platón su noción de la dialéctica socrática, ya no puede servir como evidencia independiente sobre la práctica del Sócrates histórico[16].

IV Una crítica escéptica: Aristóteles

Las evidencias procedentes de Aristóteles son de mucho más interés para la historia de la filosofía, dado que establece una distinción clara entre las posiciones filosóficas de Sócrates y Platón. Por ejemplo, según explica, aquél buscaba definiciones esenciales, pero no «separó» las Formas al modo platónico.

Pero antes de buscar evidencias sobre Sócrates será útil pasar revista a la actuación general de Aristóteles como historiador de la filosofía.

En el texto más importante, los capítulos 3 a 6 del libro primero de los *Metafísicos*, lleva a cabo una exposición extremadamente esquemática sobre sus predecesores. Su repaso de los filósofos anteriores (comenzando por Tales y terminando con Platón) está motivado de manera explícita por el deseo de ver hasta qué punto anticiparon su propio sistema explicativo basado en cuatro causas o principios; de modo que interpreta deliberadamente el pensamiento de sus antecesores en los términos de su propio esquema conceptual para el análisis de la naturaleza. Para empezar, caracteriza a todos los filósofos jonios anteriores a Anaxágoras como monistas de la materia, que explican el mundo natural en referencia a un único principio elemental que Aristóteles identifica con su propia causa material o sustancia (*hypokeímenon*), de ahí que para estos pensadores, «la sustancia (ousía) [de las cosas] siga siendo [la misma] pero cambien sus propiedades» (*Metafísica* A, 3, 983 b 10).

Ahora bien, es cuestionable que esta interpretación sea acertada también para los milesios; ciertamente, resulta engañosa respecto de Heráclito, al que Aristóteles incluye en esta explicación. Además, tanto aquí como en otros pasajes, señala que estos filósofos tempranos no creían en un venir al ser y perecer radicales o absolutos, dado que el sustrato elemental sigue siendo el mismo (983 b 12). Pero esta lectura es del todo anacrónica: los argumentos de

15 Hay un vago paralelismo en *Memorabilia* I, 1, 16. Cf. más adelante, p. 118, junto con la nota 45.

16 Para consideraciones similares, que llevan a la misma conclusión, cf. A. Patzer, 1987, pp. 438-442.

Parménides irían dirigidos precisamente contra una opinión que, de acuerdo con Aristóteles, nadie sostiene, y el rechazo polémico del venir al ser y el perecer por parte tanto de Anaxágoras como de Empédocles sería ininteligible si Aristóteles tuviese razón al atribuirles a los filósofos más tempranos el rechazo parmenídeo del Devenir[17]. En realidad, no está interesado en reconstruir históricamente la dialéctica de la cosmología del siglo V, en la que la crítica eleática de la filosofía natural jonia hizo surgir estas nuevas concepciones; en lugar de ello se inventa a sus predecesores como interlocutores en una discusión atemporal que conduce a la formulación de su propio sistema[18].

Los historiadores de la filosofía presocrática han aprendido a hacer uso de las explicaciones aristotélicas con la debida precaución, y a corregirlas allí donde es posible prestándole mucha atención a los textos originales. Pero sus noticias sobre Sócrates no se han sometido a parejo escrutinio. Vamos a atender al contexto en que aparecen, justo tres capítulos más adelante en este mismo repaso histórico.

Aristóteles acaba de explicar cómo los pitagóricos fueron los primeros que mostraron interés por la esencia de la causa formal (*tò tí esti*), pero la identificaron con los números de forma bastante superficial (A 5, 987 a 20 y ss.). A continuación vino Platón, que siguió en muchos aspectos a los pitagóricos, pero que llevó a cabo algunas innovaciones,

> pues en su juventud, con Crátilo y las doctrinas heraclíteas, se familiarizó con la idea de que todas las cosas sensibles están siempre fluyendo y que no hay conocimiento sobre ellas; y es lo que después creyó. Más adelante tomó a Sócrates por maestro, que se ocupaba de filosofía moral y no del estudio de la naturaleza; pero Sócrates buscaba el universal (*tò kathólou*) en esas materias, y fue el primero en prestarle atención a las definiciones. Así, Platón llegó a la conclusión de que este [interés por las definiciones universales] no se refería a las cosas sensibles, sino a otra cosa, por ser imposible que la definición general fuese definición de las cosas sensibles, que siempre están cambiando.
> De acuerdo con ello, denominó Formas (*idéai*) a estas entidades y sostuvo que las cosas sensibles son distintas de ellas, y que se las denomina por referencia a ellas, pues las cosas reciben su nombre a partir de las Formas (*eíde*), en base a su participación [en las Formas correspondientes]. Sin embargo, se limitó a

[17] Pudo sentirse avalado por el hecho de que Diógenes de Apolonia, un post-parmenídeo representante de la tradición jonia, propusiese una revisión del monismo milesio que prefigura la concepción aristotélica del sustrato material (DK 64 b 2 y 5).

[18] A este respecto, cf. el estudio clásico de Cherniss, 1935. Para los juicios habituales, cf. Vlastos, 1995, vol. I, p. 326, que reconoce la «incapacidad constitutiva [de Aristóteles] para respetar una serie de categorías que rebasan las suyas propias»; de modo semejante, Inwood, 1992, p. 70 y ss.: «Aristóteles tiende a dar por sentado que Empédocles se enfrentaba con las mismas cuestiones que él mismo».

cambiar el nombre de «participación» (*méthexis*). Los pitagóricos decían que las cosas existen por imitación (*mímesis*) de los números; Platón cambió el nombre por el de participación (*Metafísica* A, 6, 987 a 32-b 12).

Muchos historiadores de la filosofía han seguido esta explicación sobre el origen de la teoría platónica de las Formas. Por mi parte, sostengo que es tan arbitraria y esquemática como su exposición sobre los predecesores de Platón. No hay razón para suponer que Aristóteles tuviese ninguna evidencia fundada sobre el desarrollo temprano del pensamiento platónico: cuando llegó a Atenas, como un joven de diecisiete años, aquél tenía sesenta y probablemente hacía poco que había completado el *Fedro*, el *Parménides* y el *Teeteto*[19], de modo que encuentra ante sí, como dados, todos los diálogos tempranos y medios, todos los escritos de los Grupos I y II. (De los diálogos en los que Sócrates es el personaje principal solamente el *Filebo* fue redactado tras la llegada de Aristóteles a Atenas). La importancia que le concede a la teoría del flujo refleja probablemente la impresión fresca del *Teeteto* («es lo que después creyó»[20]), y la estimación exagerada de la influencia pitagórica corresponde sin duda a la atmósfera intelectual de la Academia durante los últimos años de Platón.

A veces se supone que en este punto Aristóteles se apoya en una tradición oral de la Academia, o incluso que discutió estas cuestiones con el propio Platón[21], afirmación que parece enteramente gratuita, pues no sabemos nada de las relaciones personales entre ambos (separados casi por cuarenta y cinco años), y lo que sabemos del primero como escritor no sugiere una buena disposición para hablar abiertamente sobre su evolución intelectual. La única información histórica sólida de que disponemos es el hecho de que la teoría de las Formas pertenece a Platón, no a Sócrates; pero es de suponer que era bien conocido por todo el mundo en la Academia (nadie en la antigüedad consideró histórico el proemio al *Parménides*, donde se le atribuye al joven Sócrates la teoría de las Formas). El resto de las noticias que trasmite Aristóteles parecen representar más bien su propia especulación, basada en su lectura de los diálogos y completada en algunos casos por la información que proporciona Jenofonte[22].

---

[19] La dedicatoria en recuerdo de Teeteto data el diálogo en 369 a. C. o poco después. Aristóteles llegó a Atenas en 367.

[20] No hay referencia al flujo de las cosas sensibles en ningún diálogo platónico antes del *Crátilo*, y tampoco se encuentra ninguna caracterización de los sensibles como tales antes del *Banquete* y el *Fedón*. Parece que Aristóteles no cuenta con ninguna base histórica para retrotraer todo esto a la juventud de Platón.

[21] Ross (1924, vol. I, p. XXXVII) habla de «la suposición de que todo lo que [Aristóteles] aprendió sobre Sócrates procedía de la Academia, y a veces incluso del propio Platón».

[22] Aunque la mayor parte de las noticias que Aristóteles nos da sobre Sócrates están sacadas de Platón, hay uno o dos ejemplos indiscutibles de su dependencia de los *Memorabilia* de

El carácter esencialmente no histórico de la exposición aristotélica queda demostrado tanto por lo que omite como por lo que incluye. Sobre todo llama la atención la ausencia de toda referencia a lo que un historiador que examinase los textos reconocería como la influencia particular más importante en la teoría platónica de las Formas: la concepción parmenídea del Ser eterno, inmutable. Por otra parte, resulta difícil creer que Platón aprendió de Crátilo la doctrina neo-heraclítea que desarrolla en el *Teeteto*; da la impresión de que su atribución a este es una inferencia de Aristóteles a partir de una lectura apresurada del diálogo que lleva su nombre[23]. Una lectura más perceptiva indica que Platón no pensaba que pudiese aprender nada de él, pues tanto en el *Crátilo* como en el *Teeteto* deja claro que los heraclíteos contemporáneos no estaban dispuestos o no eran capaces de dar cuenta coherentemente de su doctrina. Lejos de aprenderla de Crátilo, la teoría del flujo en el *Teeteto* tiene que pertenecer al propio Platón[24]. (Filosóficamente hablando, no obstante, la indicación pseudo-histórica de Aristóteles sobre Crátilo representa una intuición correcta por su parte: que la teoría del flujo es un argumento indirecto para postular las Formas, que se corresponden con la afirmación de su necesidad como objeto estable de pensamiento y como base del discurso racional en *Parménides* 135 b-c. En *Sofista* 249 c hay una indicación paralela).

Además, las noticias sobre la influencia pitagórica son increíbles desde un punto de vista histórico; en realidad solamente son inteligibles en su contexto, en tanto que examen de los antecedentes de la noción aristotélica de causa formal. El que la doctrina platónica de la participación procediese de una teoría pitagórica de la imitación no sólo resulta poco verosímil a primera vista, sino que se contradice con la propia afirmación aristotélica de que antes de Platón los pitagóricos no distinguían entre las cosas sensibles y los números, pues

Jenofonte. Cf. Deman, 1942, pp. 57-60, textos XVI y XVII (*Retórica* 1393 b 3-8 y *Ética a Eudemo* 1235 a 35-b 2, que son reflejo de *Memorabilia* I, 2, 9 y I, 2, 54). Maier, 1913, pp. 92-102, reconoce (y quizás sobreestima) la dependencia de Aristóteles respecto de Jenofonte.

[23] Parece que Aristóteles sabe más sobre Crátilo de lo que pudo aprender del diálogo platónico: por ejemplo, que acabó moviendo solamente un dedo y que criticaba a Heráclito alegando que ni siquiera podría uno meterse una vez en el mismo río (*Metafísica* Γ 5, 1010 a 12-15). Esto podría proceder del diálogo de Esquines no identificado en el que se describía a Crátilo «silbando y saludando con las manos» (*Retórica* III, 16, 1417 b 1; *SSR* VI a 92). En este contexto, Aristóteles da a entender que Crátilo fue famoso por semejante comportamiento.

[24] Parece que la representación de éste como alumno de Crátilo es uno de los primeros ejemplos de la tendencia peripatética (que Teofrasto continuó) de entender que existen líneas de sucesión filosófica en correspondencia con lo que los historiadores actuales denominarían influencia. Respecto de las dudas sobre la historicidad de la exposición aristotélica que se expresan aquí, cf. Kahn, 1985, pp. 241-258. Cf. el comentario de Woodbury de un caso paralelo: «la relación maestro-alumno entre Arquelao y Sócrates... es una interpretación doxográfica de la escuela de Aristóteles en el siglo IV y carece de corroboración en las fuentes del siglo V o en ninguna evidencia histórica suficiente», Woodbury, 1971, p. 309.

decían (siempre según Aristóteles) que las cosas *son* números, o que el Límite y lo Ilimitado son los principios de las cosas (*Metafísica* A, 5, 986 a 3, a 15-21; cf. Filolao frs. 1-2, 6). Es él quien les atribuye una doctrina de la semejanza (985 b 27, 33, 986 a 4), para la que no existe evidencia independiente; y en los fragmentos de Filolao no hay nada que pueda interpretarse adecuadamente como anticipación de la teoría de las Formas. Por otra parte, salvo en el *Fedón* y en el *Parménides*, la noción de imitación o semejanza desempeña un papel más importante del que tiene la participación en la propia formulación platónica de la teoría de las Formas (cf. más abajo, capítulo XI, § V.V), de manera que la afirmación aristotélica resulta doblemente engañosa, tanto en lo que se refiere a Platón como en lo que se refiere a los pitagóricos.

¿Resulta más fiable como historiador en lo que concierne a Sócrates que con respecto a Platón y los presocráticos? Aparte del empleo de argumentos inductivos o analógicos (*epagogé*), bien documentado en la literatura socrática, hay tres puntos capitales en la información que nos proporciona sobre Sócrates:

1. La búsqueda de definiciones universales.
2. La identificación de la virtud con el conocimiento.
3. La negación de la *akrasía*.

Estas tres proposiciones aristotélicas, junto con algunos paralelismos en Jenofonte, constituyen la base textual para nuestra lectura tradicional del Sócrates histórico, pues los estudiosos modernos se han sentido autorizados precisamente a partir de esas afirmaciones para localizar en el *Protágoras* y en los diálogos de la definición un reflejo fiel de la práctica socrática.

1. Las noticias que nos da sobre la búsqueda socrática de definiciones universales, que se citaron más arriba según el texto de *Metafísica* A, 6 (987 b 1-4), tienen paralelo en un texto más amplio de *Metafísica* M, 4. Una vez más, Aristóteles describe allí el origen de la teoría de las Formas, y de nuevo comienza refiriéndola al flujo de Heráclito, haciendo explícito entonces el argumento —bosquejado en el *Crátilo* e implícito en el *Teeteto*— en virtud del cual, «si va a haber conocimiento y sabiduría (*phrónesis*), tiene que haber otras naturalezas inmutables, además de las sensibles» (1178 b 15)[25]. Llega entonces a Sócrates:

> El propio Sócrates se ocupó de las virtudes morales, y fue el primero en buscar definiciones universales para ellas... Es razonable que tratase de encontrar la esencia (*tò tí esti*), porque buscaba la inferencia inductiva (*syllogízesthai*); y el punto de partida para las deducciones es la esencia, puesto que la dialéctica

[25] Cf. mi reconstrucción de este argumento en Kahn, 1973, pp. 169-171.

> todavía no era lo suficientemente potente para examinar tesis contrarias sin una definición esencial [*i. e.*, todavía no existía el método hipotético]. Hay dos cosas, pues, que se le pueden atribuir a Sócrates correctamente: los argumentos inductivos (*epaktikoì lógoi*) y la definición universal (*tò horízesthai kathólou*), y ambas conciernen al punto de partida (*arché*) de la ciencia.
> Sin embargo, Sócrates no separó los universales (*tà kathólou*), ni la definición, sino que lo hicieron [los platónicos], y llamaron Formas (*idéai*) a esas entidades (M, 4, 1078 b 17-32).

Pese a que es evidente que Aristóteles se cuida aquí de atribuirle a Sócrates una contribución distinta y limitada, no hay razón para aceptar que esta noticia sea históricamente más fiable que las anteriores, relativas a la contribución de Crátilo y los pitagóricos a la doctrina de las Formas.

Podemos constatar que el motivo que se le atribuye a Sócrates para justificar su interés por las definiciones presupone la propia teoría aristotélica de la ciencia y la dialéctica, conforme a la cual las definiciones proporcionan los primeros principios científicos, mientras que la dialéctica (aristotélica) puede funcionar de modo hipotético sobre la base de opciones alternativas. Por otro lado, la referencia a la búsqueda de definiciones para «las virtudes morales» muestra que tiene a la vista (como Jenofonte) los diálogos platónicos de la definición, y pretende tratarlos como una evidencia sobre el Sócrates histórico. Aristóteles también insiste en que, a diferencia de Platón, Sócrates no separó el objeto de la definición universal de los particulares sensibles; además, añade, tenía razón al *no* separarlos (*Metafísica* M 9, 1086 b 3-5). De este modo, resulta que la admisión de los diálogos de la definición como evidencia histórica sobre Sócrates no sólo es esencial para la explicación aristotélica de los orígenes de la teoría de las Formas, sino también para su crítica de dicha teoría. En efecto, al atribuirle a Sócrates su propia noción de los universales, pone las bases para esa crítica.

Por lo tanto, reconocemos que Aristóteles tenía buenas razones doctrinales para tomar el retrato platónico como evidencia de la búsqueda de definiciones por parte de Sócrates, evidencia que quizás se vio reforzada por el conocimiento de los pasajes de los *Memorabilia* IV, 6 que hemos examinado. Pero si la información que nos transmite, como la de Jenofonte, se deriva de su familiaridad con los diálogos platónicos, queda seriamente en duda si se le puede conceder valor independiente a alguna de las dos noticias[26]. Con relación a los

[26] Para otros estudiosos que ponen en duda que Aristóteles sea una fuente de información independiente, cf. Maier, 1913; Taylor, 1911, pp. 41, 46; y, más reciente, H. Patzer, 1965, p. 28 y ss.; A. Patzer, 1987, p. 435 y ss.; de modo parecido, Döring en su contribución sobre Sócrates en un próximo volumen de Ueberweg-Flashar, *Die Philosophie der Antike*. Con relación a la dependencia de Jenofonte respecto de Platón, cf. Robin, 1910, pp. 1-47; A. Patzer, 1987, pp. 438-440.

otros dos puntos controvertidos de la exposición aristotélica se plantea la misma pregunta.

2. Aristóteles le atribuye repetidas veces a Sócrates la tesis de que la virtud en general, y el valor en particular, es una forma de conocimiento[27], que también puede encontrarse diseminada por los *Memorabilia* de Jenofonte, sobre todo en los libros III y IV (cf. los pasajes citados más arriba de IV, 6 y la afirmación explícita en III, 9, 5: «La justicia y todas las demás virtudes son *sophía*»). Ambos están familiarizados a todas luces con el *Protágoras*, donde se aboga ampliamente por esta tesis; y la doctrina puede confirmarse acudiendo a algunos pasajes del *Laques* y el *Menón*. Sin embargo, en el *Laques*, donde Nicias propone la definición del valor como conocimiento (y Sócrates en apariencia la refuta), lo que aquel le atribuye es algo mucho menos categórico: «A menudo te he oído decir que cada uno de nosotros es bueno en aquellas materias en las que es sabio (*sophós*), malo en las que es ignorante» (*Laques*, 194 d). La conexión habitual entre sabiduría y bondad queda ahora muy cerca de ser considerada como identidad por definición, lo cual es compatible con la afirmación de que el conocimiento moral es *causa* de que uno sea virtuoso, del mismo modo que la ignorancia es causa del vicio; y encontraremos este punto de vista representado en la *Apología*, donde no se trata de la definición. La convergencia entre *Apología* y *Laques* sobre este particular bien puede ser histórica, y en consecuencia la noción de una conexión fundamental entre conocimiento y virtud será genuinamente socrática; sin embargo, el hecho de presentarla como *definición* de la virtud probablemente sea una innovación platónica –que se refleja de modo subsecuente en las páginas de Jenofonte y Aristóteles–.

3. La dependencia directa de este último respecto de Platón es obvia sobre todo en cuanto a la negación de la *akrasía*. Cita de forma literal el texto del *Protágoras* cuando refiere que Sócrates consideraba extraño que «si en un hombre se encuentra presente el conocimiento, algo más haya de dominarlo y arrastrarlo de acá para allá como a un esclavo»[28]. Ahora bien, también Jenofonte lleva a cabo un intento confuso de dar cuenta de la teoría de la motivación que se expresa en esa misma sección del *Protágoras*[29]. Una vez más,

---

[27] *Ética a Nicómaco* VI 13, 1144 b 14-21; III, 2, 1116 b 3-4, etc. Los textos se encuentran en Deman, 1942, pp. 82-85, 98 y ss.

[28] *Ética a Nicómaco* VII, 2, 1145 b 23, que cita *Protágoras* 352 b 5-c 2. Como buen historiador, Grote llega a la conclusión acertada: «A partir de aquí constatamos que cuando Aristóteles comenta *la doctrina de Sócrates*, esto significa la doctrina del Sócrates platónico en el *Protágoras*», 1875, vol. II, p. 62, nota, y observa que en *Ética a Nicómaco* IX, 1, 1164 a 25 Aristóteles se inspira de nuevo en el *Protágoras* para comentar cómo el sofista permitía que sus discípulos calculasen sus honorarios.

[29] *Memorabilia* III, 9, 5. Cf. el apéndice, p. 394 y ss.

Aristóteles pudo sentirse respaldado por los paralelismos en el texto de Jenofonte para confiar en el *Protágoras* como fuente para la filosofía de Sócrates; sin embargo, los estudiosos modernos que siguen su ejemplo están sin duda mal informados: referir las citas platónicas de Jenofonte y Aristóteles como evidencias de la historicidad del retrato que el propio Platón realiza en el *Protágoras* es razonar en círculo.

Se ha reconocido en amplia medida que casi todo lo que Aristóteles nos cuenta sobre Sócrates puede deducirse de los diálogos de Platón[30]. Ciertamente, no identifica sin más el *personaje* literario con la figura histórica, parece llevar a cabo una distinción estilística sistemática entre ambos, y no le atribuye a Sócrates la doctrina del *Fedón* y la *República*[31]. Ahora bien, ¿tuvo noticias orales fidedignas que apoyasen su visión de Sócrates? Si en la Academia hubo alguna tradición oral, bien podemos dudar de que aproximadamente treinta o cuarenta años después de la muerte del maestro pudiera contener información precisa sobre enseñanzas que no quedaron registradas. En tiempos de Aristóteles tuvo que haber sido en extremo difícil para cualquier ateniense distinguir entre lo que recordaba de las palabras y enseñanzas de Sócrates y lo que había leído o escrito a lo largo de toda una generación de literatura socrática.

Mi conclusión es que ni Aristóteles ni Jenofonte se hallan en condiciones de decirnos nada sobre la filosofía de Sócrates que no hubiesen aprendido de los diálogos de Platón. El primero no es capaz de hacerlo porque llegó demasiado tarde al lugar de la escena, le separaba de Sócrates la cegadora pantalla del retrato platónico; Jenofonte tampoco lo es porque personalmente no entendía nada de filosofía (sin duda, tuvo otras fuentes, en particular Antístenes, para hacer de Sócrates un modelo de firmeza moral, esto es, de *kartería* y *enkráteia*, pero, hasta donde puedo afirmarlo, su información no tenía nada que ver con las cuestiones doctrinales aquí discutidas). Nosotros mismos tenemos acceso directo a la fuente principal de las noticias de ambos escritores sobre la filosofía de Sócrates: a saber, las obras de Platón, y esto quiere decir que tenemos tanto la libertad como la responsabilidad de evaluar

---

30 Cf., por ejemplo, Zeller, 1889, p. 95, nota. Por supuesto, la excepción es que Sócrates no «separó» las Formas, es decir, que el Sócrates del *Fedón* y la *República* no es el Sócrates histórico.

31 Cf. el análisis del «Canon de Fitzgerald» en Ross, 1924, vol. I, pp. XXXIX-XLI: cuando Aristóteles se refiere al Sócrates histórico omite el artículo delante del nombre propio, mientras que *ho Sokrátes* significa un personaje en los diálogos. Así, por poner un ejemplo, en *Política* II, 1-6 la fórmula habitual que emplea Aristóteles en su crítica de la *República* platónica es *ho Sokrátes phesí*. Sin embargo, la regla no es inflexible; la *Retórica* cita dos veces una línea del *Menexeno* atribuyéndosela una vez a Sócrates con artículo (I, 9, 1367 b 8) y otra sin él (III, 14, 1415 b 31). Cf. los textos en Deman, 1942, p. 61.

estos textos desde el punto de vista crítico de la moderna filología histórica, sin prosternarnos ante la autoridad de Jenofonte o Aristóteles.

V El Sócrates histórico: una interpretación de mínimos

Si el argumento de la sección anterior es correcto, la información histórica sobre la filosofía de Sócrates (distinta de sus acciones personales, de su aspecto y carácter) ha de extraerse únicamente de los escritos de Platón. Ahora bien, este es uno de los pensadores más originales de todos los tiempos, a la vez que un artista enormemente creativo. ¿Cómo distinguir historia y arte? ¿Cómo establecer dónde acaba el recuerdo de la enseñanza de su maestro y dónde comienza su propio desarrollo y transformación de esa enseñanza?

Si repasamos los escritos platónicos con esta pregunta a la vista, nos choca el contraste fundamental entre la *Apología* y el resto de la obra. En primer lugar, hay una marcada diferencia en cuanto a la forma literaria: la *Apología* pertenece a un género tradicional, el discurso forense revisado para su publicación, mientras que todos los diálogos pertenecen al nuevo género de las «Conversaciones con Sócrates». Pero hay una diferencia más fundamental a la base de este contraste literario. La *Apología* es reflejo de un acontecimiento público, el juicio de Sócrates, que tuvo lugar realmente, y en el que estuvieron presentes Platón y cientos de atenienses, mientras que los diálogos representan conversaciones privadas, casi todas ficticias. En el único caso en que el escenario de un diálogo es indiscutiblemente histórico, a saber, la escena de la muerte de Sócrates en el *Fedón*, se nos dice de manera explícita que Platón no estaba presente[32]. De este modo, ninguno de los diálogos pretende reflejar un acontecimiento real presenciado por el autor, que se dio deliberadamente una libertad casi completa para imaginar tanto la forma como el contenido de sus conversaciones socráticas.

La situación es bastante distinta en lo que se refiere a la *Apología*. Como versión literaria de un discurso público, que no compuso el orador sino uno de los que estaban entre el público, bien puede considerársela como un documento cuasi histórico, similar a la versión compuesta por Tucídides de la Oración Fúnebre de Pericles[33]. No podemos estar seguros de hasta qué punto el discurso, tal y como ha llegado a nosotros, refleja lo que Sócrates dijo realmente, ni

[32] Como señalé más arriba (p. 44, n. 28), supongo que la ausencia de Platón no es histórica sino artística, pero esto aclara más aún el punto en cuestión.

[33] Es Vlastos, 1991, p. 49, nota 15, quien hace la comparación. Cf. H. Patzer, 1965, p. 27: «Aunque la *Apología* es obviamente literatura (*Dichtung*), pretende ser un documento sobre Sócrates (*Sokratesdokument*)».

de cuánto añadió o alteró Platón; pero si, como me figuro, éste redactó el discurso para defender la memoria de su maestro y mostrarle al mundo que fue condenado de forma injusta, era esencial presentar un retrato de Sócrates ante el tribunal que pudiese reconocerse como auténtico. Incluso admitiendo que la elaboración literaria de Platón juega aquí un papel importante, había restricciones externas que hacen de su *Apología* el más fiable de todos los testimonios relativos a Sócrates de que disponemos[34].

En esta medida, ya que no podemos saber nada con una probabilidad razonable sobre la propia concepción que tenía Sócrates de la filosofía, hemos de hallarla en la *Apología*. Lo que encontramos en ella es a menudo bastante distinto de lo que aprendemos en los diálogos; no obstante, queda confirmado en varios puntos cruciales por evidencias que proceden de Esquines. Resulta tentador, y quizás sea legítimo, completar esta información contando también con el *Critón*, pues se presenta él mismo como una especie de secuela de la *Apología*, destinada a explicar y justificar ante el mundo la decisión de Sócrates de no escapar de prisión; pero aquí tenemos que proceder con más cautela: el *Critón* es una conversación imaginaria y las restricciones externas no son tan fuertes. La interpretación de mínimos que me propongo tendrá que limitarse en la medida de lo posible a la *Apología*.

1. Filosofía es la búsqueda de la sabiduría (*sophía*). Sócrates está consagrado a su búsqueda, pero no puede encontrarla, o mejor, concluye que la sabiduría relativa a «las cosas más importantes» (cómo hacer mejores a los hombres, qué hace una vida buena, qué nos espera tras la muerte, etc.) en modo alguno está a disposición de los seres humanos, sino que es posesión exclusiva de los dioses (23 a-b). No descarta la posibilidad de un conocimiento genuino sobre el mundo de la naturaleza, pero por su parte no posee ningún saber de ese tipo, e insinúa que lo que en general pasa por conocimiento en ese dominio probablemente no lo sea en absoluto (19 c). Por encima de todo, él mismo no posee ninguna *téchne* (20 c 1), ningún *máthema* (33 b 5), ningún tipo de conocimiento que pueda enseñar a otros[35]. En el mejor de los casos su sabiduría es la «sabiduría humana» del reconocimiento de la propia ignorancia, la comprensión de que «es verdaderamente deficiente con respecto a la sabiduría» (23 b 3).

[34] Este punto es reconocido actualmente por cierto número de estudiosos alemanes, empezando (hasta donde sé) por Harald Patzer. Cf. también A. Patzer, 1987, p. 442 y ss.; Döring, 1992, pp. 1-16, junto con la referencia a sus publicaciones más tempranas, notas 3 y 4. Para un intento convincente por parte de un gran erudito de distinguir los elementos literarios y los históricos en la *Apología* platónica, cf. Wilamowitz, 1920, vol. II, pp. 50-55.

[35] *Apología* 33 a-b; cf. 19 b 8 y ss. Este punto queda confirmado explícitamente en la conclusión del *Alcibíades* de Esquines (fr. 11 Dittmar; *SSR* VI a 53, 61). Cf. más arriba, p. 21.

2. No se presenta a sí mismo como maestro, sino como alguien que busca, y su búsqueda consiste en examinarse a sí mismo y en examinar a otros con respecto a la sabiduría y la excelencia. En cuanto a su resultado inmediato, el examen (*exétasis*) y la prueba (*élenchos*) son ampliamente negativos. Sócrates trata de llevar a su interlocutor a una comprensión apropiada de su inadecuación, y en consecuencia de su necesidad de «cuidar de sí mismo» (*epimeleîsthai heautoû*) o «cuidar de su alma» (*psyché*), que ha de ser lo mejor posible (29 e-30 b)[36]. El momento positivo es el del llamamiento al auto-examen y al mejoramiento de sí, con el concepto de excelencia (*areté*) internalizado como carácter intrínseco de la propia persona o, lo que es equivalente, de su alma. Representa una ruptura radical (si bien no carece por entero de precedentes) con los puntos de vista tradicionales, que consideran que la *areté* depende del nacimiento, la fortuna o el éxito exterior.

3. El cuidado de la excelencia del alma incluye la búsqueda de la inteligencia o entendimiento práctico (*phrónesis* en 29 e 1, *phronimótatos* en 36 c 7), y así en el *Alcibíades* de Esquines encontramos a Sócrates intentando hacer consciente al joven aristócrata de su propia necesidad de conocimiento y educación[37]. La concepción socrática de la *areté* incluye ciertamente un elemento cognitivo o intelectual, pero en la *Apología* no hay nada que sugiera que la virtud es sin más un tipo de conocimiento, o que es idéntica a la sabiduría[38]; al contrario, Sócrates niega la posesión de auténtica sabiduría o conocimiento de las cosas más importantes, pero jamás niega tener buen sentido práctico (*phrónesis*) y excelencia moral (*areté*). De hecho, deja bastante claro que se considera a sí mismo moralmente superior a Meleto y Ánito (30 d 1) y que, como hombre bueno, los dioses le protegen del mal (41 d 1).

4. El cuidado del alma conlleva además que se rechace hacer nada injusto o vergonzoso. La concepción de la justicia como condición saludable del alma y de la injusticia como su enfermedad o corrupción se expresa en el *Critón* (47 d-e), no en la *Apología*, pero ésta deja claro que para Sócrates una persona de valía no calcula el riesgo de ponerse en peligro o morir, sino que «cuando actúa sólo considerará si la acción es justa o injusta, el acto de un hombre bueno o

---

[36] El sintagma *epimeleîsthai heautoû* aparece en *Apología* 36 c y en el fr. 8 de Esquines (Dittmar; *SSR* VI a 50, línea 42); Platón prefiere la expresión *epimeleîsthai tês psychês* (*Apología* 29 e 2, 30 b 2).

[37] Véanse las referencias al *phroneîn* y la *epistéme* en el fragmento de Esquines *SSR* VI a 50, líneas 31, 30, 45. Es posible que Sócrates considere la competencia en el gobierno de la ciudad como una *téchne*, por analogía con las artes y oficios. Pero en la *Apología* nada indica que pensase que él mismo poseía la *politikè téchne*, tal como se la concibe en el *Gorgias*, el *Eutidemo* y otros diálogos platónicos. Cf. más adelante, pp. 149-151, 222 y 229.

[38] Contrasta con la interpretación de Antístenes de la *areté*, que requerirá más bien acciones que mucha doctrina (*lógoi*) o aprendizaje (*mathémata*): D. L. VI, 11.

de un hombre malvado» (28 b 6-9). El relato de su propia conducta bajo la democracia radical y la oligarquía de los Treinta pretende mostrar que su principal preocupación fue «no hacer nada injusto o impío» (32 d): como en el caso de los juicios y arrestos ilegales que se negó a aprobar o a llevar a cabo, o como más tarde en el de su negativa a escapar de prisión antes que ser ejecutado.

5. En el *Critón*, la negativa a actuar de manera injusta en cualquier circunstancia incluye negarse a perjudicar o lesionar deliberadamente a nadie, incluso a quien antes haya sido injusto contigo. Se dice esto como consecuencia del principio —con el que Sócrates se ha mostrado de acuerdo muchas veces en el pasado— de que uno nunca debe actuar injustamente, ya que «actuar de forma injusta es, se lo mire por donde se lo mire, malo y vergonzoso para quien actúa» (49 a-b 6). Esta ruptura dramática con el principio tradicional de las represalias, devolver injusticia con injusticia, daño con daño, sólo está completamente atestiguada en el *Critón* (y se repite luego en *República* I, 335 b-e); sin embargo, su origen auténticamente socrático viene sugerido con claridad por su introducción en este diálogo como parte de aquello «con lo que a menudo en ocasiones anteriores hemos estado de acuerdo» (*Critón* 49 b 6), y parece que lo confirma el argumento contra Meleto: que no es razonable querer perjudicar al prójimo (*Apología* 25 d-e).

6. El examen de uno mismo y de los demás a la luz de estos principios normativos se describe como «el mayor bien para un ser humano», ya que la vida que no se examina no es una vida que merezca vivirse (38 a). En la búsqueda de este examen negativo y en la exhortación positiva al mejoramiento de sí mismo, Sócrates se considera benefactor de sus conciudadanos atenienses, ya que su propósito es hacer de ellos hombres mejores y mejores ciudadanos (pese a que no posee una *téchne* para ello: *Apología* 20 b 4- c 3).

7. Sócrates concibe la práctica de este *élenchos* como una tarea que le asignan los dioses, el ejercicio de una capacidad que es su «lote divino» (*theîa moîra*)[39]. Su misión personal, que consiste en «vivir la vida de la filosofía, tratar del alcanzar la sabiduría y examinarme a mí mismo y a los demás» (28 e 5), viene confirmada por el oráculo de Delfos, por medio de sueños, por el propio *daímon* o señal divina y personal de Sócrates, «y de cualquier otro modo por el que alguna otra bendición divina (*theîa moîra*) ha ordenado que un ser humano cumpla una acción» (33 c).

8. ¿Qué decir de la más famosa de todas las paradojas socráticas, a saber, que nadie actúa mal queriendo, o que nadie es malo voluntariamente? Ni en la *Apología* ni en el *Critón* hallamos una afirmación explícita; sin embargo,

[39] Respecto del empleo que hace Sócrates de la expresión *theîa moîra* en referencia a su capacidad para ayudar a Alcibíades, cf. Esquines fr. 11 a Dittmar; *SSR* VI a 53, línea 6 (citado más arriba, p. 49).

varios pasajes de la primera parecen aludir a esta tesis, aunque puede que la afirmación de Sócrates en el segundo discurso –«estoy convencido de que no he actuado mal voluntariamente (*hekón*) contra nadie» (37 a 5)–, no implique necesariamente la paradoja. El argumento contra Meleto es más elocuente: puesto que «nadie quiere que se le haga daño», sería el colmo de la locura pervertir voluntariamente (*hekón*) a los propios conciudadanos, pues pervertirlos significa hacerlos malos, y «las malas personas les harán el mal a quienes las rodean» (25 d-e). Ahora bien, si les pervierto de forma involuntaria, dice Sócrates, no necesito castigo, sino instrucción, pues «sin ninguna duda si aprendo mejor dejaré de hacer lo que hago sin intención (*ákon*)» (26 a). No llega a una afirmación general de que nadie actúa mal voluntariamente, pero sugiere que la ignorancia es causa de acciones viciosas, mientras que el conocimiento moral es causa de la virtud. Más en concreto, aquí puede considerarse el argumento de Sócrates como un caso de la paradoja moral (nadie hace el mal voluntariamente) que se defiende mediante la apelación a la paradoja prudencial (nadie hace voluntariamente nada *malo para sí mismo*, es decir, nada que le resulte desventajoso)[40].

Este repaso por la filosofía socrática, tal y como se refleja en la *Apología* (junto con unos pocos puntos del *Critón*), no da cuenta de los tres principios que Aristóteles le atribuye a Sócrates:

(1) la definición de la virtud como conocimiento o sabiduría,
(2) la negación de la *akrasía*,
y (3) la búsqueda de definiciones universales o esencias.

Pues bien, (1) y (2) pueden considerarse naturalmente como parte de una solución teórica de la paradoja que afirma que nadie hace el mal intencionadamente. Si alguien lleva a cabo malas acciones de forma involuntaria, por ignorancia, entonces el conocimiento del bien habrá de garantizar que actuará correctamente («sin ninguna duda, si aprendo mejor, dejaré de hacer lo que hago sin intención», *Apología* 26 a 4); de manera que el conocimiento del bien parecería tanto necesario como suficiente para la virtud, y la denominada *akrasía* en realidad ha de ser resultado de la ignorancia. En el *Protágoras* encontramos justamente un desarrollo teórico conforme a estas líneas. Una interpretación de máximos le atribuirá esta doctrina a Sócrates, pero en la lec-

[40] Para la distinción entre las versiones prudencial y moral de la paradoja, cf. más adelante, capítulo VIII, § V. La paradoja prudencial está implícita de forma bastante clara en *Apología* 25 c 5-d 3; la versión moral se sugiere en 25 e 2 (*mochtherón*).
El hecho de que la paradoja es genuinamente socrática se confirma gracias a la afirmación del *Odiseo* de Antístenes, según el cual la ignorancia (*amathía*) es involuntaria, ya que es el mayor de los males (*SSR* V a 54, líneas 22 y 78).

tura más prudente que aquí se propone se trata de la elaboración por parte del propio Platón de una respuesta posible a la paradoja socrática.

Nos resta la cuestión de la definición, de la que no hay rastro ni en la *Apología* ni en el *Critón*, como tampoco en los otros dos diálogos breves que pueden considerarse razonablemente entre los textos platónicos más tempranos: el *Ión* y el *Hipias menor*. A falta de documentación apropiada, ¿tenemos alguna razón para seguir a Aristóteles cuando le atribuye a Sócrates esta práctica?, o bien ¿hemos de considerar la pregunta *¿qué es X?* del *Laques*, el *Eutifrón* y el *Menón* como una innovación platónica?

Creo que la respuesta a esta última pregunta debe ser afirmativa; pero al mismo tiempo reconozco que el argumento del silencio no es decisivo: así como el hecho de que Aristóteles le atribuya a Sócrates de forma anacrónica su propia concepción de los universales no prueba que este no tuviese interés en las definiciones, el que Platón deje de mencionar las definiciones en la *Apología* y en los tres diálogos tempranos tampoco es razón suficiente para mostrar que jamás preguntó «¿qué es el valor?» o «¿qué es la piedad?». No obstante, hay como mínimo una diferencia significativa entre las noticias que nos transmite Aristóteles (junto con el pasaje paralelo en Jenofonte, *Memorabilia* IV, 6), por un lado, y la práctica dialéctica de Sócrates en la *Apología* y en tres de los diálogos más tempranos, por otro.

Es posible mitigar dicha discrepancia si distinguimos dos especies de pregunta por la definición: (1) puedo preguntar «¿qué entiendes por X?» para asegurarme de que mi interlocutor y yo hablamos de la misma cosa; en ese caso, el acuerdo respecto de la definición de los términos es un preliminar útil en la discusión de un tema controvertido, que corresponde a una exigencia de claridad o a una regla de buen método. En el *Gorgias*, por ejemplo, Sócrates obtiene de este una definición de la retórica en ese sentido. El resultado no es en ningún caso filosóficamente inocente, pero no pretende ninguna clase de prioridad epistemológica o de profundidad metafísica. (2) Por otra parte, cuando en el *Laques* y el *Menón* se introduce la pregunta *tí esti*, hay mucho más en juego: en primer lugar, el principio que se conoce en los estudios recientes como Prioridad de la Definición, la exigencia epistemológica en función de la cual uno no puede *saber* (en un sentido fuerte de «saber») que X es Y a no ser que sepa *qué es X*[41]; además, las definiciones que se buscan en el *Eutifrón* y el *Menón* pretenden algo más que la claridad semántica, pues en estos contextos el conocimiento de *qué es X* implica el conocimiento de una naturaleza o esencia (*eîdos*, *idéa*, *ousía*) que explica *por qué* las cosas son X o qué hace de ellas X. Aristóteles tiene en mente esta noción fuerte cuando compara la definición

[41] Cf. capítulo VI, § IV para el estudio de este principio.

socrática con la búsqueda de lo que denomina *tí esti* o *tí ên eînai* y *ousía*, las esencias de las cosas[42].

En el capítulo VI, § III se analizará más en detalle la distinción entre estos dos proyectos de definición. Aquí tan sólo se pretende señalar que mientras que la búsqueda de una definición en el primer sentido, como acuerdo en aras de la claridad metodológica, es enteramente compatible con la concepción socrática de la filosofía que se refleja en la *Apología*, no lo es la búsqueda de definiciones en el segundo sentido. Las definiciones sólo pueden exigir prioridad epistemológica si se proponen revelar las esencias explicativas o las naturalezas de las cosas, pero la consecución de semejantes definiciones equivaldría a alcanzar el tipo de conocimiento que Sócrates atribuye en la *Apología* únicamente a los dioses, o bien el tipo de *téchne* susceptible de ser enseñada de la que abjura de manera explícita[43].

En los diálogos de la definición, Platón ha disfrazado hábilmente la disparidad centrándose ante todo en conceptos morales[44], y tratando de que la búsqueda de la definición, crucial en estos diálogos, nunca tenga éxito, de forma que la conversación termine en una *aporía* y Sócrates pueda seguir manteniendo su pretensión de ignorancia. Pero queda por explicar el hecho de que la búsqueda de definiciones esenciales (tal como aparece en el *Laques*, el *Eutifrón* y el *Menón*), si tiene alguna oportunidad de éxito, es formalmente incompatible con la posición epistemológica de Sócrates en la *Apología*: la búsqueda de una explicación de las cosas sería la búsqueda de conocimiento, que se califica como *téchne*, y la pregunta por una definición de la virtud o del valor en el *Laques* sirve como examen de la competencia técnica en el asunto que corresponda. El Sócrates que persigue de manera sistemática semejantes definiciones no encaja con la imagen de quien pregunta conociendo solamente su propia ignorancia y no aspira a una ciencia explicativa de la naturaleza. Sugiero que eso que Sócrates persigue en los diálogos de la definición prefigu-

---

[42] Respecto de Sócrates y el *tò tí esti*, cf. *Metafísica* M, 4, 1078 b 23; para el *tí ên eînai* y la *ousía*, cf. *Partes de los animales* I, 1, 642 a 26.

[43] Paul Woodruff (1982, p. 141) reconoce acertadamente que la búsqueda de definiciones esenciales, en los términos de la *Apología*, impone «normas de justificación sobrehumanas; ahora bien, no debe sorprendernos que Sócrates actúe así, pues no cuenta con hallar el conocimiento que busca entre los seres humanos, no tras sus muchos fracasos». Es una sugerencia ingeniosa para reconciliar la búsqueda de definiciones esenciales con la confesión de ignorancia; no obstante, da por sentado lo que aquí es el punto en cuestión, a saber, si la búsqueda de semejantes definiciones forma parte de la práctica socrática tal como se la describe en la *Apología*. Sostengo, por el contrario, que la noción de prioridad epistemológica de las definiciones esenciales representa un punto de partida radicalmente nuevo y específico de Platón. Cf. la discusión en el capítulo VI.

[44] Sin embargo, el *Laques* da una definición de la rapidez (192 b) y el *Menón* indica que la búsqueda es bastante general (72 d-e, 74 b-77 a).

ra lo que el *Fedón* describe como un *deúteros ploûs*, la búsqueda de una explicación en términos de *lógoi* como alternativa a la física de Anaxágoras. Pero el Sócrates del *Fedón* se encuentra a mucha distancia del de la *Apología* y si esta obra nos da el patrón de medida para el personaje histórico, entonces desde un punto de vista histórico no puede ser correcto que Aristóteles le atribuya la búsqueda de definiciones esenciales.

Es bastante probable, por otro lado, que la búsqueda de definiciones aclaratorias, como la de la retórica en el *Gorgias*, tuviese cabida en la práctica histórica de Sócrates[45]. Bien puede ser que preguntase «¿qué es la piedad?» o «¿qué es la virtud?» con el objeto de incitar a sus interlocutores a que pensasen con más cuidado conceptos que daban por sentados. Pero la investigación que Platón comienza en el *Laques*, el *Eutifrón* y el *Menón* es algo nuevo y más ambicioso, ligado desde el principio a aspiraciones epistemológicas y metafísicas claramente no socráticas.

VI FUNCIÓN DE LA *APORÍA*: REINTERPRETACIÓN PLATÓNICA DE SÓCRATES

Hay algo profundamente desconcertante en la posición filosófica de Sócrates, tal como se presenta en la *Apología*. ¿Cómo compatibilizar su renuncia total al conocimiento sobre los asuntos humanos más importantes con la absoluta certeza que manifiesta en materias morales, no sólo al juzgar injustos actos particulares, sino en su disposición, por principios, a aceptar la muerte antes que realizar una acción injusta? ¿Cómo puede ser tan firme su agnosticismo teórico sin dejar rastro alguno de duda moral con respecto a las decisiones prácticas? ¿De dónde procedía la absoluta serenidad con que hizo frente a sus jueces y más tarde a la muerte? El contraste entre el momento negativo y el positivo en el *élenchos* socrático plantea un enigma semejante: ¿cómo es posible que el impulso a refutar a los demás y a negar la propia sabiduría coexista con la exhortación positiva al mejoramiento moral y a hacer que la propia alma sea lo mejor posible? ¿Cómo es posible, sin sabiduría, que Sócrates conozca qué es lo que hace buena un alma?

Un estudioso ha descrito el contraste entre la negatividad del *élenchos* y la posición positiva de Sócrates en tanto que hombre y ciudadano como el enigma de la *Apología*, que sirve únicamente para magnificar a su protagonista, al «presentar esta contradicción conceptual en la unidad de una gran figura

[45] Es posible que sea esto lo que Jenofonte tiene en mente cuando hace la lista de preguntas por la definición en *Memorabilia* I, 1, 16 («¿qué es piadoso?, ¿qué impío?..., ¿qué es justo?, ¿qué injusto?, etc.»). En cambio, tanto el contexto como el contenido de las definiciones en *Memorabilia* IV, 6 lleva la marca de la influencia platónica, tal como se señaló antes.

humana»[46]. Otros lectores pueden sentirse tentados de sospechar que, después de todo, la ironía de la ignorancia no era sincera: Sócrates tenía que conocer realmente muy bien qué significa justicia y por qué ser injusto no va nunca en interés de nadie. Al menos tenemos la certeza de que Platón sintió que esa era su tarea como sucesor de Sócrates: le correspondía defender la concepción socrática de la virtud en términos enteramente racionales, como trató de hacer en el *Gorgias* y de nuevo, a mayor escala, en la *República*. Y ello le obligará precisamente a darle contenido positivo a la noción de sabiduría, de modo que la filosofía puede reinterpretarse como forma de conocimiento, como una *téchne* susceptible de ser enseñada, y no sólo como una búsqueda.

Sin embargo, en la *Apología* Sócrates no muestra que tenga necesidad de una sabiduría que no posee; confía tranquilamente en que sus actos han sido justos y en que no tiene nada que temer de la muerte. ¿De dónde procede esta confianza? A nivel del texto no hay en realidad ningún misterio, la propia *Apología* da una respuesta perfectamente clara: Sócrates está convencido de que un mandato divino lo ha guiado, de que el oráculo de Delfos, junto con la voz interior y los sueños a los que hace referencia han contribuido a confirmarle que está actuando correctamente y que su destino está en buenas manos. Desde la primera mención del oráculo (en 20 e) hasta la última palabra del tercer discurso, Sócrates justifica su vida y su conducta una y otra vez refiriéndose a la misión divina que realiza.

Es posible que, en el contexto de un juicio por impiedad, bien el propio Sócrates o bien Platón en su nombre hayan exagerado el aspecto religioso de su imperativo moral. Pero la *Apología* es la mejor fuente de que disponemos, por lo que carecemos de base para corregir el énfasis que pone en ello; y el hecho es que no lo representa como un racionalista en el sentido habitual del término, sino como un hombre profundamente religioso, alguien que cree en los dioses «más que cualquiera de mis acusadores» (35 d 6). Hablar aquí de fe religiosa puede resultar engañoso, pues este término sugiere un *credo* dogmático basado en la revelación divina, y surge por lo tanto un conflicto potencial entre fe y razón que es bastante ajeno al pensamiento pagano. En lugar de ello podríamos hablar de la confianza religiosa de Sócrates, de su aplomo intelectual, que se apoya en una garantía sobrenatural. La *Apología* no está aislada en este punto; la confianza de Sócrates en los sueños como mensajes divinos se reitera en el *Critón* (44 a-b) y de nuevo en el *Fedón* (60 e–61 b), y en una de las dos noticias históricas que transmite Jenofonte Sócrates le envía a consultar el oráculo de Delfos[47].

---

[46] H. Patzer, 1965, p. 37.

[47] *Anábasis* III, 1, 5. Tal como reconoce Grote, «Sócrates era un hombre muy religioso, fuertemente influido por profecías, oráculos, sueños y revelaciones extraordinarias», 1875, vol. II, p. 195, nota.

Así pues, es probable que en la *Apología* Platón nos transmita una representación auténtica del hombre, tal como él lo veía. Pero para él Sócrates es mucho más que el amigo querido que murió en 399 a. C., es también el paradigma del filósofo; y la filosofía en cuanto tal no puede basarse en una garantía religiosa. Platón tendrá que construir una base racional para su propio mandato socrático de una vida moral. Quizás en el *Critón* asistamos al comienzo de este proceso; allí Sócrates no se refiere a su señal divina, sino que en lugar de ello insiste en que nunca ha estado dispuesto «sino a obedecer al *lógos* que tras reflexión (*logizómenos*) me parece mejor» (*Critón* 46 b). Ahora bien, para construir una posición filosófica positiva, Platón se verá obligado a transformar el *élenchos* socrático en algo bastante diferente, a saber, en el método hipotético que introduce en el *Menón*, y el Sócrates platónico tendrá ocasión de desempeñar varios papeles distintos entre la *Apología* y el *Menón*.

El *élenchos* que se describe en la *Apología* es un examen de personas, no de proposiciones (una concepción del *élenchos* que se expresa ocasionalmente en los diálogos, por ejemplo en el *Laques*, 187 e-188 b, y el *Protágoras*, 333 c. Cf. más adelante, pp. 187 y 311). Esto también vale para el *Ión*: el rapsoda no defiende una tesis; como los poetas en la *Apología*, su falta de *téchne* se demuestra porque carece de habilidad para dar cuenta de modo coherente de lo que conoce y hace. Más o menos lo mismo puede decirse de la refutación de Gorgias en el diálogo que lleva su nombre; sin embargo, con el *élenchos* de Polo y Calicles la carga de la prueba pasa del hombre mismo a la tesis que defiende, aunque los argumentos siguen siendo *ad hominen*, y en este sentido no sólo se somete a examen y se refuta la tesis, sino también al hombre. La argumentación negativa contra estos defensores de la inmoralidad resulta satisfactoria, pero la justificación positiva del ideal moral socrático es menos efectiva, tal como veremos en el capítulo V. Junto al *élenchos* negativo que lleva a la contradicción (como en el interrogatorio de Meleto), parece que el antiguo instrumental socrático solamente contaba con una forma de argumento positivo, la *epagagé* o inferencia por analogía a partir de casos paralelos. En la sección final, constructiva, del *Gorgias* se emplea precisamente el razonamiento por analogía; sin embargo, este método carece del rigor que necesita un argumento filosófico convincente. Sugiero que, en consecuencia, tras el *Gorgias* Platón tiene razón al iniciar algo nuevo: el diálogo aporético.

Los tres diálogos de la definición (*Laques*, *Cármides* y *Eutifrón*), al igual que el *Protágoras*, el *Menón* y el *Lisis*, son formalmente aporéticos[48]. Estos

[48] De entre los diálogos tardíos el *Teeteto* regresa a la forma aporética. En este caso, la motivación filosófica de la *aporía* será significativamente distinta: al venir (con toda probabilidad) tras la crítica del *Parménides*, el *Teeteto* inicia una nueva fase de escritura y pensamiento platónicos; aquí la forma aporética se propone provocar en el lector la impresión de que se tiene que empezar todo de nuevo, investigando el conocimiento desde el principio.

diálogos se estudiarán en próximos capítulos; aquí me preocupo solamente por el lugar que ocupan en la transformación del *élenchos* negativo de la *Apología* en el método positivo con el que Sócrates desarrollará teorías sistemáticas en las obras del período medio.

Los tres diálogos de la definición se caracterizan por una tensión entre la conclusión abiertamente negativa y alguna tesis positiva implícita sobre la virtud en cuestión. (En el caso del *Laques* y el *Cármides* la tesis implícita tiene que ver con el conocimiento del bien y del mal; en el *Eutifrón* concierne a la posible definición de la piedad como la parte de la justicia que se preocupa de los dioses). Lo mismo puede decirse del *Protágoras*, sólo que en este caso el argumento a favor de la tesis positiva (la unidad de las virtudes en el conocimiento del bien y del mal) está más elaborado. En el capítulo IX, § III veremos que también el *Lisis* desarrolla una tesis positiva sobre la amistad (*philía*), ignorada en la conclusión del diálogo, y el *Menón* introduce cierto número de ideas constructivas: el aprendizaje como reminiscencia, el método hipotético, la distinción entre conocimiento y creencia verdadera. Voy a sostener que estas iniciativas positivas del *Menón* y el *Lisis* han sido concebidas para preparar el camino para las doctrinas centrales de los diálogos del período medio; no obstante, quiero atender aquí a la función negativa de estas obras, que concluyen todas con lo que equivale a una confesión socrática de ignorancia, su fracaso de cara a satisfacer la investigación que se proponía.

El momento de transición desde el modo negativo al positivo se indica claramente en el *Menón*, en la lección de geometría con el esclavo. El nuevo Sócrates, que ha aprendido de sabios sacerdotes y sacerdotisas sobre la transmigración y la reminiscencia, hace uso del ejemplo del esclavo para explicarle a Menón la ventaja epistemológica de estar perdido (*aporeîn* 84 b 6), el cual se queja de que Sócrates le ha hechizado, contagiándole la *aporía* y el embrutecimiento con respecto a la virtud, sobre la que antes había sido bastante elocuente (80 a-b). Pero el esclavo, que antes pensaba que hallar el doble del cuadrado era tarea fácil, ha aprendido (después de dos fracasos) a reconocer su ignorancia, y ahora está dispuesto a buscar una solución; después de todo, le ha favorecido el hecho de quedar paralizado (84 c 8).

Estas indicaciones pueden leerse como un comentario platónico sobre los diálogos aporéticos en general[49], en el momento de la transición a nuevos métodos y nuevas formas de diálogo. La técnica aporética puede llevar al discípulo al primer estadio de la ilustración filosófica: el reconocimiento de un problema cuya importancia y dificultad no había comprendido. (En la alegoría de la Caverna, el momento correspondiente es el reconocimiento por parte del

[49] Debo esta observación a una advertencia de David Sedley.

prisionero de que las sombras sobre la pared no son cosas reales). En esta línea, el *Sofista* describe el *élenchos* socrático como un arte catártico noble, primer estadio de la educación, que ha de purificar la mente de opiniones que impiden que se aprenda, y en particular la opinión de que uno conoce lo que desconoce (*Sofista* 230 a-231 b). En ambos diálogos Platón reconoce que el *élenchos* negativo es un preliminar necesario, preparatorio, pero no constitutivo de la búsqueda constructiva de conocimiento.

Estas reflexiones meta-dialógicas sobre la función de la *aporía* pueden servirnos como guía para adivinar la motivación platónica a la hora de crear el diálogo aporético: es su recurso literario para reinterpretar el *élenchos* socrático como preparación para la filosofía constructiva. El lector tiene que acompañar al interlocutor de Sócrates en el reconocimiento de un problema, pero aquel lector que sea más perceptivo también reconocerá algunos indicios de solución; de ahí la tensión entre la conclusión aporética de superficie y los indicios implícitos de una doctrina positiva. En su forma literaria, estos diálogos plasman la noción de perplejidad creativa, reinterpretación platónica del *élenchos* socrático.

No obstante, al contrario que Moisés, a Sócrates le es dado entrar en la tierra prometida. Puesto que Platón concibe su propia filosofía como continuación de la iniciativa de su maestro, su Sócrates no se ve confinado en el estadio del *élenchos* y la *aporía*. Una vez que ha aprendido de determinados sacerdotes sobre el alma inmortal y sus poderes de reminiscencia, será iniciado por la sabia Diotima en los misterios del amor metafísico, que culmina en la contemplación de la Forma trascendente; y en el *Fedón* y la *República* se le permitirá hablar en su propio nombre sobre los auténticos objetos de conocimiento, y sobre la vida filosófica y la ciudad justa, que se basan en dicho conocimiento. De manera que en los grandes diálogos didácticos ha desaparecido casi por completo el ignorante que pregunta en la *Apología*.

Platón es perfectamente consciente de la diferencia de principio entre el estadio de la *aporía* creativa y el argumento del *élenchos*, por un lado, y el estadio de la formulación de teorías constructivas, por otro. En cierto sentido ha reproducido formalmente esta distinción en el contraste que se produce entre el Libro I de la *República* y los nueve restantes[50]. Pero la meta de la sabiduría es una, y la filosofía, en cuanto búsqueda de la sabiduría, en última instancia también es una; de forma que, desde el punto de vista platónico, no existe una discrepancia fundamental entre la filosofía de Sócrates y la suya propia.

[50] Cf. Kahn, 1993 a.

Capítulo IV

Platón como socrático menor: *Ión* e *Hipias menor*

I Introducción: dos diálogos tempranos

No sabemos cómo comenzó la carrera literaria de Platón, pero es razonable suponer que en primer lugar vino la *Apología*, no mucho después del acontecimiento del juicio, y quizás antes de que el nuevo género de los «discursos socráticos» hubiese tomado forma definitiva. Por lo tanto, es probable que su primera incursión en esta nueva forma literaria fuese el *Critón*, pues se trata de una especie de secuela de la *Apología*, que al igual que ella todavía guarda estrecha relación con los acontecimientos finales de la vida de Sócrates, interesado en explicar el significado de su vida y su muerte a un público lector amplio. Con el *Ión* y el *Hipias menor* encontramos algo nuevo.

Junto con el *Critón*, estos dos diálogos son los más breves de toda la producción platónica, y probablemente también los más tempranos. Respecto del *Ión* contamos con algunas evidencias que apuntan a una fecha a finales de la década de 390, antes de que Platón decidiese abandonar sus esperanzas de hacer carrera política y se dedicase por completo a su tarea como filósofo y escritor[1]. Parece natural pensar que estas piezas breves son ejercicios de aprendizaje, al modo de un maestro alfarero que practicase su arte en un jarro pequeño.

Desde un punto de vista formal, *Ión* e *Hipias menor* son bastante parecidos entre sí; al igual que el *Critón*, los dos están compuestos en forma mimética simple, sin prólogo o marco narrativo. En el primero Sócrates tiene un único interlocutor (como en el *Critón*); en el *Hipias menor* dos, aunque uno de ellos, Eudico, sólo habla muy de vez en cuando. Ambos están compuestos por dos secciones simétricas en las que Sócrates interroga a sus interlocutores, separadas por un pasaje intermedio en el que desarrolla puntos de vista posi-

[1] El *Critón* abarca doce páginas en la edición Stephanus, el *Ión* doce y media, el *Hipias menor* trece y media. Para la datación del *Ión* entre 394 y 391 a. C., cf. Méridier, 1931, p. 23 y ss., p. 28. También Flasher, 1958, p. 100 y ss., lo data en 394 o poco después.

tivos de su propia cosecha; además, los dos diálogos se encuentran vinculados entre sí por la abundancia de citas de Homero. Leídos retrospectivamente, desde el punto de vista de lo que ocurrirá después, los dos apuntan a importantes líneas de continuidad en la obra que Platón va a desarrollar a lo largo de su vida: el *Ión* fue concebido para socavar el prestigio intelectual de la poesía, representada aquí por el rapsoda, y el *Hipias menor* explora un par de paradojas moralmente perversas, que llevan de un modo indirecto a la paradoja socrática central según la cual nadie actúa mal de manera voluntaria —engranando con problemas centrales del llamado intelectualismo socrático, que se discutirán en el capítulo VIII—. Frente al relativo descuido con que los ha tratado la reciente erudición sobre Platón, mi propuesta es examinarlos en detalle, como una ventana a los temas y técnicas de la filosofía platónica, en lo que considero el comienzo mismo de su carrera como autor.

El hilo conductor filosófico común a las dos obras es su ocupación con la noción de *téchne* o conocimiento artístico. En el *Ión*, Sócrates niega que el rapsoda (y por implicación también el poeta) posea una *téchne*; en el *Hipias menor* consigue establecer su extravagante tesis de que la persona que actúa mal a propósito es mejor que la que lo hace de forma involuntaria mediante un paralelismo especioso entre la virtud y las artes. De modo que los dos diálogos nos llevan a reflexionar sobre el concepto de *téchne* y su aplicación al dominio de la acción moral y el carácter.

II ANTECEDENTES SOCRÁTICOS SOBRE EL PROBLEMA DE LA *TÉCHNE*

En la *Apología*, Sócrates insiste en su falta de conocimiento o de sabiduría (*sophía*). Sin duda, no pretende ser ignorante en todo respecto de consideración, sino que sabe —según afirma— que actuar mal o hacer algo injusto es malo y vergonzoso en cualquier circunstancia (*Apología* 29 b 6; cf. 28 b 8, 32 b-c, 33 a). Sostiene firmemente que lo más importante en la vida es el examen de sí mismo en lo que se refiere a la *areté*, la excelencia moral (38 a; cf. 31 b 5, 41 e), en lo concerniente a la «inteligencia (*phrónesis*) y la verdad, y a hacer que la propia alma sea lo mejor posible» (29 e, 30 b 2), y eso es lo que significa dedicar la propia vida «a la práctica de la filosofía (*philosopheîn*) y a ponerme a prueba a mí mismo y a los demás» (28 e 5). Si bien, como sugiere el nombre de *philosophía*, su práctica implica la búsqueda de la sabiduría «en lo relativo a las cosas más importantes» (22 d 7), ciertamente no conlleva *posesión* de esa sabiduría, sino que, como se ha visto, Sócrates niega tener algo de ese tipo, en especial la participación en el tipo de conocimiento científico que persiguen los filósofos de la naturaleza (19 c) y en la destreza o arte (*téchne*)

mediante la cual los sofistas afirman que educan a los hombres (*paideúein anthrópous*, 19 d-20 c), que describe como el de un «experto (*epistémon*) en excelencia humana y cívica» (20 b 4).

Se refiere a la sabiduría que le falta, pero que ambiciona, indiscriminadamente como *sophía*, *epistéme* y *téchne*, aunque el último término implica más en particular una habilidad para enseñar a otros[2]. Puesto que hay evidencias independientes (en Esquines) de que niega poseer cualquiera de esos conocimientos especializados o *téchnai*, se puede inferir razonablemente que era una posición característica del Sócrates histórico[3]. Sin embargo, cuando pasamos al *Critón* la situación no es exactamente la misma: en respuesta al punto de vista vulgar, apremiado por Critón, según el cual sería cobarde dejar que la ciudad le condenase a muerte cuando podría escapar, Sócrates apela a otras opiniones, sostenidas por hombres que juzgan sabiamente en asuntos morales, tal como el médico o el entrenador juzgan bien en los asuntos relacionados con la salud del cuerpo. Esta analogía entre bienestar físico y excelencia moral sirve para introducir la noción de un experto en cuestiones morales, que se correspondería con la posición del médico en asuntos relativos a la salud. De manera que, cuando está en cuestión qué es bueno y qué malo, correcto o incorrecto, no cuenta la opinión de la mayoría, pues no tiene un conocimiento especializado. También en este tipo de cuestiones «debemos seguir la opinión de uno, si se trata de alguien con conocimiento» (*Critón* 47 d 1), «al que sabe (*ho epaíon*) sobre lo justo e injusto, a éste y a la verdad misma» (48 a 6).

En el *Critón*, Sócrates no afirma en ningún momento que posea semejante conocimiento, se limita a decir que sigue «el razonamiento (*lógos*) que, tras reflexionar, me parece el mejor» (46 b). Pero ha dedicado toda su vida a esa reflexión, a la preocupación por la *areté*, y sigue siendo fiel a ciertos principios (*lógoi*) morales con los que muchos han estado antes de acuerdo (45 d 8, 46 b-c, 49 a-b). Si bien este diálogo no lo presenta como un experto (*epistémon*) en cuestiones referidas a lo correcto y lo incorrecto, sin lugar a dudas sí que comprende una reflexión en términos positivos sobre la posibilidad de dicho conocimiento, lo que parece un cambio significativo respecto del escepticismo de la *Apología*, donde la infructuosa búsqueda de la sabiduría le lleva a la conclusión de que sólo un dios puede ser sabio, «mientras que la sabiduría humana vale poco o nada» (23 a). El ideal de «aquel que sabe sobre lo correcto y lo incorrecto» se formula en el *Critón* sin la ironía que Sócrates suele emplear con las pretensiones humanas de sabiduría en la *Apología* y otros textos[4].

---

2 Cf. Kube, 1969, p. 4 y *passim*.

3 Para el pasaje de Esquines, cf. arriba, p. 49.

4 Grote, 1875, vol. I, p. 308 y ss., que considera que Sócrates adopta aquí el papel del experto en temas morales, percibió claramente el contraste entre el *Critón* y *Apología* a este respecto.

Esta noción de una *téchne* moral, que le confiere al *Critón* un aspecto ambiguo, desempeñará un papel cada vez más importante en otros diálogos como el *Gorgias* y el *Protágoras*; el ejemplo más famoso será el filósofo rey de la *República*, pero lo volvemos a encontrar aún más tarde en el arte político o arte regio del *Político*. Ahora bien, no sorprende que la que probablemente es la primera referencia positiva a la posibilidad de un arte tal deba introducirse por prudencia en modo condicional: «si hay alguien que tenga ese conocimiento» (*Critón* 47 d 1). Dado el enfático desmentido de Sócrates en la *Apología*, es inevitable que la posibilidad de un conocimiento genuino sobre lo bueno y lo malo se considere problemática. No obstante, la propia posición platónica también quedará clara más adelante: la virtud en el individuo y la justicia en la ciudad dependen en última instancia de la contemplación moral, del conocimiento en el sentido más fuerte del término. Los dos diálogos breves que comentamos aquí se leen mejor a la luz de estas preocupaciones: para establecer la existencia de una *téchne* moral, Platón ha de aclarar primero la noción de *téchne*, y es lo que empieza a hacer en estas líneas.

De cara al estudio del *Ión* y el *Hipias menor*, me voy a ocupar en primer lugar del contenido sustantivo de cada diálogo y a continuación de la forma de argumentación mediante la que se alcanzan las conclusiones. Este material es de particular interés si estoy en lo cierto cuando supongo que estos dos diálogos (junto con el *Critón*) representan el estadio más temprano en la obra de Platón como autor filosófico.

III El *Ión*: por qué la poesía no es una *téchne*

Aunque Ión está orgulloso de su reciente victoria en las competiciones poéticas en Epidauro, es Sócrates el que deliberadamente llama la atención sobre las pretensiones de su habilidad: «Ión, a menudo os he admirado a los rapsodas por vuestro arte (*téchne*). En primer lugar, os adornáis el cuerpo de modo adecuado al arte (*téchne*), para aparecer de la manera más bella posible; y a continuación tenéis que dedicar vuestro tiempo a muchos poetas excelentes y, sobre todo, a Homero, el mejor y más divino de ellos» (530 b). (No podemos pasar por alto la ironía implícita en considerar el vestido de los rapsodas como marca de su *téchne*). Sócrates va a subrayar algo con lo que Ión está de acuerdo: que la máxima distinción del rapsoda consiste en comprender el pensamiento del poeta e interpretarlo para el auditorio (530 c); de forma que al poner el centro de atención en la exégesis y no simplemente en la representación, Platón apunta al papel fundamental que desempeñaron la poesía en general y Homero en particular en la educación griega, que se convierten en

objeto de su crítica, tanto aquí como en otros textos, en cuanto influencia moral e intelectual, y no como forma artística.

La discusión que viene a continuación se divide en tres partes. En la sección I, Sócrates presenta un argumento *ad hominem* contra Ión: su éxito como rapsoda no puede deberse a la *téchne*, dado que solamente es competente en Homero; si poseyese el arte o ciencia en cuestión (*téchne, epistéme*), sería capaz de hablar sobre la poesía como un todo. La sección II es más positiva: en ella propone su explicación alternativa del éxito de Ión en los términos de una posesión o inspiración divina, haciendo uso de la famosa imagen del imán. La Musa es el imán que le trasmite su poder al poeta, que se lo trasmite al rapsoda o al actor, que a su vez ejerce el poder de posesión sobre el auditorio, del mismo modo que el imán atrae anillos de hierro, que atraen a su vez otros anillos y otras piezas de hierro. Poeta y rapsoda son concebidos como el instrumento pasivo con el que la Musa misma ejerce su poder sobre el público. Nótese que esta concepción da una explicación no cognitiva del quehacer del poeta, al igual que del rapsoda, y socava así cualquier pretensión de que su pensamiento (*diánoia*) realice una contribución intelectual a la educación.

A Ión no le convence la explicación de su éxito como resultado de una posesión o de estar «fuera de sí» (536 d 5; cf. 534 b 5-6); querría pensar que sabe lo que está haciendo. De ahí que en la sección III del diálogo Sócrates proponga un argumento más general para mostrar que el rapsoda carece de *téchne*. La premisa básica es una versión de lo que en la *República* aparecerá como principio de especialización, en el que se basa la división del trabajo: «¿Acaso el dios no le ha asignado una tarea específica (*érgon*) a cada una de las *téchnai*, para que tengan conocimiento de ella?» (*Ión* 537 c 5). Se lo reformula a continuación como principio de individuación de las artes:

> Denomino de forma distinta a dos artes cuando cada una es conocimiento de un asunto (*prágmata*) distinto (537 d 5).

De aquí se sigue que si los objetos conocidos son distintos, también las *téchnai* serán distintas, y viceversa; así, «lo que conocemos por medio de un arte no lo conocemos mediante otro diferente» (537 d 2). A continuación, Sócrates aplicará este principio a una serie de pasajes homéricos y pasa a mostrar que, respecto de cada uno de los temas mencionados en los cantos, siempre parece haber un experto más competente que el rapsoda para juzgar el asunto en particular, careciendo este de un objeto que le sea específico.

Ión acepta la acusación respecto del auriga, el médico, el pescador y multitud de otras profesiones, pero insiste en que el rapsoda conoce mejor que nadie «qué es apropiado que diga un hombre y qué una mujer, qué conviene

que diga el esclavo y qué el hombre libre, y el gobernante y el súbdito» (540 b). A ojos de Sócrates puede mostrar que este argumento se cae por su propio peso si atendemos a casos específicos (el rapsoda no sabe qué es apropiado que diga un capitán de barco cuando se ve atrapado en una tormenta); pero Ión resiste firmemente en el caso del general: sabe qué es lo que ha de decir para infundir coraje en las tropas e insiste en que no sólo es un rapsoda excelente, sino también un excelente general, «que lo ha aprendido de las obras de Homero» (541 b 5)[5], llegando a decir incluso que las dos artes son una y la misma.

Sócrates ensaya varios movimientos lógicos contra esta extraordinaria afirmación, pero ninguno consigue empujar a su adversario a admitir la derrota; concluye que le está engañando y que se niega a revelar «cuán hábil eres en la sabiduría homérica» (542 a 1). A continuación le pondrá ante un último dilema: «si realmente tienes una *téchne*... es injusto que me engañes; sin embargo, si estás poseído por una bendición de la divinidad... no errarás. Elige qué prefieres: que te consideremos injusto o divino». Y ante semejante disyuntiva, Ión opta naturalmente por la elección más atractiva.

¿Qué encontramos de contenido filosófico sustantivo en esta breve conversación? Tenemos (1) una teoría positiva de la poesía, (2) una teoría incipiente de la *téchne* y (3) la aplicación negativa de la teoría de la *téchne* a la poesía por vía del rapsoda.

(1) La teoría de la poesía, que reinterpreta la noción tradicional de inspiración poética como locura divina o posesión, quizás fue anticipada por Demócrito, al que cita Clemente de Alejandría: «Todo lo que un poeta escribe con divino frenesí (*enthousiasmós*) e inspiración sagrada (*pneûma*) es extremadamente hermoso»[6]. Pero, si bien pudo tomar en préstamo la noción de posesión poética, Platón la desarrolla aquí sistemáticamente a través del paralelismo con el éxtasis de los coribantes, el frenesí profético y los poderes sobrenaturales de las Bacantes cuando están poseídas. El espléndido símil del imán con su cadena de anillos de hierro es ciertamente platónico, y produce el efecto deliberado de dar la misma explicación para la creación poética y para la ejecución del rapsoda, de forma que el ataque contra Ión se convierte en un ataque contra Homero y los poetas[7]. Obviamente, fueron estos quienes pretendie-

[5] En las *Ranas* de Aristófanes (verso 1036) se elogia a Homero por enseñar a los hombres «formaciones de combate, a tener valor y a enfundarse la armadura».
[6] DK 68 b 18. Parece que la cita no es literal, y el lenguaje de Clemente puede estar influido por el pasaje del *Ión* que nos ocupa, al que acaba de referirse. Demócrito b 21 es más convincente desde un punto de vista lingüístico: «Como se le atribuyó una naturaleza semejante a la de los dioses, Homero construyó una ordenación gloriosa de múltiples versos». Pero este texto no implica posesión. Para un análisis crítico, cf. Tigerstedt, 1970, pp. 163-178.
[7] Méridier, 1931, p. 13, que sigue entre otros a Schleiermacher, lo vio correctamente.

ron estar inspirados por la divinidad, y su «sabiduría» y «pensamiento» desempeñaban un papel de primera importancia en la educación griega. Al eliminar la componente intelectual de su actividad, Platón, al igual que hiciera Heráclito antes que él[8], recusa su pretensión de que se los considere *sophoí*, prosiguiendo así la línea de razonamiento indicada por Sócrates en la *Apología*, cuyo examen de los poetas le lleva a concluir que «no componían sus obras por sabiduría o habilidad (*sophía*), sino simplemente por algún don de la naturaleza (*phýsei tinì*) y frenéticamente, como los adivinos y los profetas oraculares, pues estos últimos también dicen muchas cosas acertadas, pero desconocen de qué hablan»[9]. La teoría del *Ión* es una elaboración sistemática de esta indicación de la *Apología*; el objetivo último no son solamente los poetas de la Atenas contemporánea, sino su gran predecesor, el propio Homero[10].

No cabe duda de la enorme influencia que desde la infancia ejercieron los poemas homéricos en el desarrollo intelectual de los griegos. Sin embargo, muchos de los comentaristas suponen que el ataque de Platón no se dirige sin más contra esta influencia general de la poesía, sino en especial contra el empleo que hacen de ella los sofistas profesionales como parte de su programa educativo[11]. Encontramos esta práctica ilustrada en el *Protágoras*, donde el famoso sofista señala, a propósito de la interpretación del poema de Simónides, que «una parte muy importante de la educación de los hombres (*paídeia*) consiste en estar versados en poesía, es decir, ser capaces de entender qué dice bien el poeta y qué no, de saber cómo juzgarlo con discernimiento y de dar explicación de ello cuando se les pregunta» (*Protágoras* 338 e y ss.), que es en esencia lo que Ión promete hacer con Homero. El desprecio de Platón por esta noción de educación queda reflejado en los comentarios de Sócrates: hablar sobre poesía es actuar como juerguistas que necesitan un espectáculo porque no son capaces de disfrutar de su propia conversación; además, los poetas no están ahí para responder a nuestras preguntas, de modo que la conversación resulta vana (*Protágoras* 347 c-348 a). ¿Ataca Platón la enseñanza de personajes como Protágoras o Hipias, muertos hacía tiempo?, ¿o bien tiene en mente alguna práctica educativa contemporánea? Volveremos sobre este asunto al analizar el *Hipias menor*, donde la interpretación de Homero está nuevamente en cuestión (cf. el § VII, más adelante).

---

[8] Heráclito b 42, 56, 57 (DK).

[9] *Apología* 22 b 9, sobre lo que Burnet comenta: «Conviene recordar que *sophía* era la palabra habitual para la habilidad artística, especialmente para la música y la poesía».

[10] Cf. Woodruff, 1983, p. 6: «Para atacar a Homero [sc. Sócrates, aunque yo diría mejor Platón] tendría que atacar a sus representantes, los rapsodas».

[11] Por ejemplo, Flashar, 1958, p. 32; Friedländer, 1964, p. 129.

(2) La teoría platónica de la *téchne* arranca en el *Ión* con el principio fundamental de una correspondencia exacta entre la ciencia y su objeto. Este principio se articula tan cuidadosamente en el diálogo (537 c-538 a) que se lo puede dar por sentado en otras discusiones sobre la *téchne* (por ejemplo en *Gorgias* 462 b-465 a y *Cármides* 171 a); en *República* V, 447 d se empleará una variante del mismo, ampliado para cubrir las capacidades (*dynámeis*), con el propósito de distinguir el objeto de Conocimiento del objeto de Opinión. El principio original se puede defender con claridad si se toma intensionalmente la noción de objeto, es decir, si consideramos que *se define* por el enfoque de la ciencia; en ese caso, el principio *una ciencia si y sólo si un objeto* se convierte en algo así como una verdad conceptual. Podemos considerar que el *Ión* formula el punto de vista en virtud de cual tener un objeto definido forma parte de la noción de lo que significa ser una ciencia. En cambio, si «objeto» se toma en sentido extensional, para referirse a diferentes parcelas del mundo, diferentes conjuntos de objetos o entidades individuales, el principio resulta más problemático; en este sentido, parecería que en última instancia diferentes ciencias pueden estudiar los mismos objetos, que el conjunto de los seres humanos, por ejemplo, puede constituir el objeto de la antropología y la psicología, la lingüística y la genética humana. Un crítico de Platón podría decir que el argumento de la *República*, según el cual habría dos tipos de objetos que corresponderían al Conocimiento y a la Opinión, se aprovecha precisamente de esta ambigüedad entre una lectura intensional y una lectura extensional del «objeto»; ahora bien un estudio minucioso defendería a Platón de esta acusación mediante un análisis más profundo de la noción de objeto intensional. Pero no es nuestro tema.

(3) El principio de correspondencia exacta entre *téchne* y objeto ya está implícito en el primer argumento —*ad hominem*—, que depende de que Ión admita que su talento se limita a Homero: dado que la poesía es un único objeto, el arte correspondiente de la exégesis tendría que ser igualmente general; si Ión pudiese explicar a Homero en virtud de una *téchne*, también sería capaz de hablar sobre los demás poetas, «pues supongo que la poesía es un todo» (*Ión* 532 c 8). Mediante un ligero reajuste, el mismo principio se aplicará tanto a la obra del poeta como a la del exégeta, y esto nos permite reconstruir el argumento que Aristodemo no podía recordar al final del *Banquete*: cómo Sócrates les agradecía a un adormecido Agatón y a un achispado Aristófanes «que estuviesen de acuerdo con él en que corresponde al mismo hombre dominar el arte de componer comedia y tragedia, y que quien fuese por arte (*téchnei*) poeta trágico también sería poeta cómico» (*Banquete* 223 d). Si hubiese una *téchne* de componer tragedias o comedias, tendría que ser la misma para ambas, puesto que «la poesía es un todo»; pero un poeta

compone tragedias y otro comedias, uno épica y otro invectivas, simplemente porque les inspiran Musas diferentes, «y ninguno de ellos es un buen poeta en otros tipos de poesía» (*Ión* 534 c).

El principio de correspondencia exacta, implícito en este primer argumento contra Ión, se expone formalmente en el argumento más riguroso de la sección III (537 c-538 a): si el rapsoda posee una *téchne*, tendría que haber un objeto correspondiente que dicha *téchne* fuese la única cualificada para conocer; sin embargo, como hemos visto, para cada uno de los pasajes particulares de la obra de Homero parece que hay un arte diferente que se encuentra mejor cualificado que la poesía para juzgar la acción descrita (si la acción es una carrera de cuadrigas, el auriga es mejor juez que el rapsoda, etc.). Pero, llegados a este punto, hemos de observar que incluso en los casos en que se da por válido el principio de correspondencia hay algo ladino o perverso en el uso que Sócrates hace de él, pues su aplicación en este argumento conlleva el efecto de hacer que desaparezca la obra de arte: la suya es una mirada *a través* del poema que solamente atiende a las distintas acciones humanas descritas en él, mientras que la descripción misma, la poesía en cuanto tal, nunca se deja ver. Ión realiza un esfuerzo desesperado por dirigir la atención sobre el arte del poeta en el retrato de caracteres cuando especifica como el objeto propio del rapsoda saber «qué es apropiado que diga un hombre, qué una mujer, y qué conviene que diga un esclavo... y un gobernante» (540 b); pero Sócrates le obliga a retroceder al terreno extra-poético de las artes de primer orden («¿conocerá el rapsoda mejor que el piloto qué debe decir quien gobierna un barco en mitad de una tormenta en alta mar?»). Como obra de arte, el poema carece de un estatus independiente. Tiene que tratarse de un movimiento bastante deliberado por parte de Platón, pues sirve directamente a su propósito de socavar las pretensiones de la poesía de ser considerada como *sophía*. En el libro X de la *República* se desarrolla una concepción del arte igualmente despreciativa, cuando se representa al poeta y al pintor imitando la realidad de tercera mano. Por su parte, la teoría del arte que se esboza en el *Ión* es menos abiertamente hostil, ya que también tiene en cuenta el impacto positivo, «divino», de la poesía sobre el auditorio; pero ese impacto está enteramente despojado de comprensión intelectual.

IV LA ARGUMENTACIÓN EN EL *IÓN*

Se supone a menudo que la forma estándar de argumentación en los diálogos platónicos tempranos es el *élenchos* socrático. Pues bien, si por tal entendemos un examen riguroso o una refutación, el que se sometan a prueba las

creencias del interlocutor de modo que se demuestre que son falsas e incoherentes, entonces es efectivamente típico del modo de proceder de Sócrates en el *Ión*, al igual que en otros diálogos tempranos. Pero desde el estudio clásico de Richard Robinson, el término «*élenchos*» se ha utilizado para designar algo más preciso: un argumento en el que el interlocutor expone una tesis que a continuación Sócrates refuta deduciendo su recusación de premisas aceptadas por el propio interlocutor[12]. Pues bien, en este sentido el *élenchos* bien podría ser socrático desde un punto de vista histórico, pues queda ejemplificado en el cruce de preguntas con Meleto en la *Apología*; es más, el *Gorgias*, el *Protágoras* y los diálogos de la definición, como también el libro I de la *República*, hacen gala de él en muchas ocasiones. Curiosamente, sin embargo, en el *Ión* no hay *élenchos* formal de este tipo; Sócrates no comienza por obtener de su interlocutor una proposición que luego pasa a refutar.

En este diálogo tenemos lo que presumiblemente fue el original *élenchos* socrático: examen de personas y no de proposiciones. Ión nunca sostiene la tesis que se va a refutar —a saber, que el rapsoda en cuanto tal posee una *téchne* (es evidente que la da por supuesto, por ejemplo en 530 c 8, pero para que fuese refutada formalmente tendría que haber sido formalmente afirmada)—. Por su parte Sócrates sostiene la tesis contraria, que el rapsoda no actúa por *téchne* sino por don divino o por posesión, pero Ión nunca reconoce que sea consecuencia de un argumento; al final lo acepta verbalmente, pero sólo para evitar la acusación de injusticia. Es la forma elegante que tiene Platón de mostrar que Sócrates ha ganado la discusión, incluso aunque su rival no quiera reconocerlo.

La parte central del diálogo no es en absoluto un *élenchos*, sino la exposición por parte de Sócrates de una explicación positiva del poder de la poesía. En las secciones I y III encontramos argumentos sistemáticos según la forma de una *epagogé* socrática clásica, una generalización inductiva a partir de las artes y oficios: en la sección I cita la aritmética, la medicina, la pintura, la escultura y diversas formas de la música para mostrar que un buen juez de un ejemplar de arte dado ha de ser buen juez de otros que practiquen el mismo arte; en la sección III cita al auriga, al médico, al pescador, al adivino, al vaquero, el tejedor y el general para mostrar que en todas las acciones que describe Homero hay un especialista que puede juzgar dicha acción mejor que el rapsoda. Si bien el método es históricamente socrático, el uso que Platón hace aquí de él es, sin duda, muy estilizado.

---

[12] Cf. Richard Robinson, 1953, p. 6. La concepción del *élenchos* de Gregory Vlastos es más exigente; cf. Vlastos, 1994, p. 4. Para mi crítica de esta interpretación, cf. Kahn 1992, pp. 248-256.

¿Hasta qué punto son buenos estos argumentos? La *epagogé* de la sección I no es formalmente impecable[13], pero tiene un punto firme: en realidad hay algo raro en el hecho de que alguien tenga una competencia en un área bien definida que se extiende tan sólo al representante principal en dicho campo y a ninguno de sus iguales. El argumento de la sección III es más ambicioso: el principio de correspondencia que se introduce allí tiene importancia histórica, debido a que Platón lo utilizará en su obra posterior, y también filosófica, en la medida en que define el objeto propio de una ciencia. Más dudosa, como he señalado, es su aplicación al rapsoda y (por implicación) al poeta; si Ión hubiese sido más perspicaz, podría haber bloqueado la segunda *epagogé* citando aquellos pasajes de la *Odisea* en los que actúa un juglar, como un caso en el que el rapsoda es juez privilegiado de la acción descrita. Platón es consciente de esta posibilidad, y astutamente ha dispuesto que Sócrates mencione el enjuiciamiento de los rapsodas como uno de los ejemplos en la primera *epagogé*, en 533 b-c, pero en la sociedad homérica la posición del juglar es demasiado marginal como para que Ión obtenga alguna satisfacción de una *téchne* que le haría experto solamente en esa función; opta por un papel más noble, aunque menos probable, el del general que le infunde ánimos a sus tropas (540 d y ss.): los modelos que elige son Héctor y Agamenón, y no el cantante ciego Demódoco.

Desde un punto de vista lógico, los pasajes más interesantes de la sección III son los esfuerzos finales de Sócrates para contrarrestar este movimiento, más bien estúpido, por parte de Ión. No consigue refutarle, porque el rapsoda es insensible a la derrota lógica, pero pone en juego algunas técnicas sofisticadas que van bastante más allá de la forma argumental habitual de la analogía. Cuando Ión insiste en que sabe cómo un general debe infundir coraje a sus hombres, Sócrates sugiere que podría estar entonces en posesión de dos artes bien distintas: el del rapsoda y el del general. Al desarrollar esta distinción, introduce –probablemente por vez primera en la historia de la filosofía– la terminología del *qua X* o *bajo la definición Y*: «Supón que fueses tanto jinete como citarista, si te preguntase mediante qué arte, Ión, sabes cuándo un caballo está bien amaestrado, ¿es *qua* jinete o *qua* citarista?» (540 d-e)[14]. Ión reco-

[13] Se produce un deslizamiento desde (1): «si se puede reconocer la superioridad de los buenos poetas, entonces se puede reconocer que otros son inferiores» (531 d 12-532 b 2), que es una verdad trivial, a (2): «si uno puede entender y explicar a los buenos artistas, puede explicar también a los inferiores» (532 e 7-533 c 3), que es una afirmación sustantiva, aparentemente falseada en el caso de Ión. (El deslizamiento se produce en 532 a 3 y ss.: «la misma persona es competente en ambos casos», que mantiene la ambigüedad entre las dos afirmaciones). Ahora bien, la proposición 2 cuenta con el apoyo de su propia *epagogé*. Así, la proposición 1 no es necesaria desde un punto de vista lógico, pero forma parte del «debilitamiento» retórico de su oponente que Sócrates lleva a cabo antes del asesinato lógico.

[14] *Potérai téchnei... gignóskeis...; heî hippeùs eî è heî kitharistés.*

noce la distinción en este caso, pero se niega a reconocerla en el caso paralelo del general y el rapsoda, de manera que Sócrates adopta una segunda táctica: «dices que el rapsoda y el general poseen un solo arte? Sí. Entonces, ¿todo el que es buen rapsoda es buen general?». Ión acepta de buena gana esta consecuencia, pues es justamente lo que pretende, pero rechaza la inversa, implícita igualmente en la identificación de las artes: «Por lo tanto, ¿todo el que sea buen general será también un buen rapsoda? No, no lo pienso» (541 a).

¿Qué hará Sócrates con semejante interlocutor? Su última estratagema consistirá en volver a la consecuencia que Ión considera aceptable, que un buen rapsoda será también un buen general, y a continuación argumentar desde lo positivo hasta lo superlativo: «Pero, si eres el mejor rapsoda de Grecia, ¿eres también el mejor general?». Ión acepta alegremente el halago (541 b) y Sócrates le pregunta por qué, en ese caso, actúa solamente como rapsoda en lugar de seguir una carrera aún más honorable como general. El diálogo concluye con una disputa irrelevante sobre si alguien de Éfeso, como Ión, realmente podría servir como general en la ciudad de Atenas. No cabe duda de que Sócrates ha vencido en la discusión, pero su victoria no puede consumarse en términos lógicos debido a la obtusa terquedad de su oponente; tan sólo se impone mediante la maniobra retórica de obligarle a que elija entre que se le considere deshonesto o inspirado.

V *Hipias menor*: *téchne* y conocimiento moral

Si hablamos en términos filosóficos, el *Hipias menor* es uno de los diálogos platónicos más desconcertantes, pues no concluye simplemente con una paradoja, sino con una falsedad moral: el que hace el mal de forma voluntaria es mejor persona que quien lo hace sin intención[15]. Por otro lado, desde un punto de vista literario es sorprendente su parecido formal con el *Ión* (como he señalado en el § I), pese a ser este un diálogo más franco.

Hipias es educador profesional, un sofista en el estricto sentido de alguien que ofrece educación a cambio de unos emolumentos (364 d); pero también es matemático, astrónomo y especialista en casi todas las artes concebibles (368 b-e; cf. *Protágoras* 315 c). En consecuencia, las dos preguntas parejas respecto de la *téchne* y la educación se plantean aquí de forma más acuciante que en el *Ión*. A la vez, la continuidad con este diálogo no se sostiene simplemente en los paralelismos formales que indiqué en el § I, sino de forma más directa, en el hecho de que, cuando comienza el diálogo, Hipias acaba de terminar una

[15] Aquí, como en el resto de la obra, empleo «voluntario» e «intencional» indistintamente para traducir *hekón*; «involuntario» y «no intencionado» para traducir *ákon*.

exposición oratoria «sobre Homero y otros poetas» (363 c 2). El lector que llega al *Hípias menor* después de haber pasado por el *Ión* puede imaginar que Hipias ha pronunciado el discurso epidíctico sobre Homero que aquél prometió y Sócrates le invitó a posponer[16]. La conversación arranca, pues, a partir del material homérico, mediante una comparación entre Aquiles y Odiseo, y es esta comparación homérica la que introduce la sorprendente paradoja con la que concluirá el diálogo. El papel de la poesía en la educación es así un importante asunto de fondo que subyace tanto al *Hipias menor* como al *Ión*.

Sócrates inicia la discusión preguntándole a Hipias si está de acuerdo con el punto de vista habitual según el cual Aquiles es mejor hombre que Odiseo, a lo que este responde que sí, que está de acuerdo; pero Sócrates pone en cuestión su interpretación del epíteto *polýtropos* en términos de «falso y embustero» (*pseudés*): «¿Quieres decir que un hombre sincero y un mentiroso son diferentes entre sí?» (365 c). Entonces pasa a refutar esta afirmación de sentido común por medio de un sinuoso argumento: establece en primer lugar que un engaño inteligente exige que se conozca el objeto en cuestión (365 e y ss.), y muestra a continuación que la *capacidad* para mentir de forma eficaz se funde siempre con la capacidad para decir la verdad. Por ejemplo, en la aritmética, que es una de las especialidades de Hipias, «el ignorante que quiere mentir dirá a menudo la verdad inintencionadamente (*ákon*), de casualidad, debido a su desconocimiento; en cambio tú, que eres habilidoso (*sophós*) en esta materia, si hubieras de querer mentir, lo harías siempre de modo consistente» (367 a). A continuación se ilustra la coincidencia de esas dos capacidades mediante una elaborada serie de ejemplos tomados de las artes, todos ellos concebidos para mostrar que «la persona sincera no es mejor que la falsa, sino que son iguales» (367 c 8), de manera que la distinción entre Aquiles y Odiseo (369 b) ha de ser otra.

Así concluye la sección primera del diálogo; pero Hipias no queda convencido y se ofrece a pronunciar un discurso en el que probará la superioridad de Aquiles y el carácter engañoso de Odiseo. En lugar de ello, es Sócrates quien pronuncia su propio discurso, con tres citas tomadas de la *Ilíada* para mostrar que si hay alguien que dice falsedades no es este héroe sino Aquiles. Pero si Aquiles habla con falsedad —responde Hipias—, lo hace «sin premeditación, inintencionadamente (*ákon*)», mientras que aquel lo hace «voluntaria y deli-

[16] Parece ser que Hipias publicó algunas obras a este propósito, una de las cuales comienza del siguiente modo: «Algunas de estas cosas quizás las dijo Orfeo, algunas brevemente Museo las dijo aquí y allá, algunas Hesíodo, algunas Homero, algunos otros poetas además las dijeron en prosa (*syngraphaí*), tanto griegos como bárbaros; pero yo he juntado lo más importante de todas y las he dispuesto según su especie, de tal modo que he creado este discurso nuevo y distinto» (DK 86 b 6).

beradamente» (370 e), y esa es la impresión que tenemos la mayoría de nosotros al leer a Homero. Sin embargo, Sócrates alega a continuación, con una perversidad admirable, que Aquiles engañó a Odiseo deliberadamente en la escena de la embajada, en el libro IX, y en general que quienes mienten voluntariamente son mejores que aquellos que lo hacen sin intención[17], y quienes se equivocan voluntariamente —un grado más de generalidad— mejores que los que lo hacen sin intención (372 d-e). De entrada, Sócrates confiesa tener algunos recelos sobre esta tesis, pero en la sección III pasará a apoyarla (373 c y ss.) mediante una *epagogé* sistemática, con ejemplos de una amplia variedad de artes y prácticas humanas y también de algunos animales, todo lo cual viene a culminar en la afirmación de que «la marca de un hombre bueno es cometer injusticia voluntariamente, mientras que la del hombre malo es hacerlo sin intención» (376 b 2). Y de este modo el diálogo termina en la confusión, con un Hipias que no es capaz de impugnar el razonamiento, pero al que sigue sin convencerle la conclusión fantástica de Sócrates: «no puedo estar de acuerdo contigo», dice, y aquel responde: «ni siquiera yo puedo estar de acuerdo conmigo mismo, pero necesariamente parece que es el camino que ahora se nos muestra según el argumento».

¿Qué ha fallado? La falacia de la sección I es fácil de localizar, en el tránsito desde *es capaz de mentir* a *es un mentiroso*; los ejemplos muestran que quien puede mentir bien sobre un asunto también será capaz de decir la verdad respecto de lo mismo, pero concluir por tanto que la misma persona miente y dice la verdad no sólo es falaz, sino obviamente falso. Hipias reconoce la falsedad pero no consigue descubrir la falacia; le ha engañado la afirmación repetida de Sócrates de que la capacidad para mentir es condición necesaria para ser un mentiroso (366 b, 367 b 2-5), de manera que se ve llevado a suponer que tiene que ser también condición suficiente, y de ahí que asienta cuando concluye: «en resumen, son mentirosos quienes son hábiles y capaces de mentir» (366 b 5).

Pues bien, no hay razón para que dudemos de que Platón es consciente de la falacia; el texto está salpicado de indicaciones que apuntan a su convencimiento de que para ser un mentiroso no sólo se requiere la capacidad de mentir, sino también la voluntad, el deseo o la intención de hacerlo. El verbo *boúlesthai*, «querer», aparece nueve veces en este contexto (366 b-367 a), empezando por la definición de capacidad: «es capaz el que hace lo que quiere cuan-

[17] En 371 e 7, donde se introduce la paradoja, Sócrates sostiene que esto quedó establecido en su discusión anterior. Ahora bien, esta afirmación implica una tergiversación de lo que se dijo realmente en 366 d 4 y 367 a 3, a saber, que el mejor en una determinada materia se equivocará de forma más afortunada y sistemática, ya que lo hará voluntariamente y no por accidente.

do quiere» (366 b 6; y ya en 366 b 2). En términos aristotélicos, la falacia se produce porque se quebranta la distinción entre una capacidad abierta, como arte o ciencia (una *dýnamis, téchne* o *epistéme*), y una disposición fija o un rasgo de carácter (*héxis*)[18]. Una capacidad intelectual es una capacidad para los opuestos: el médico sabe como envenenar del mismo modo que sabe cómo curar; una *héxis*, en tanto que virtud moral, es en cambio una capacidad que ha adoptado una dirección fija, educada para aspirar a cierta meta, guiada con seguridad por lo que Aristóteles denomina «elección» (*proaíresis*). Platón no habla de elección, sino de *boúlesthai*, querencia o deseo racional; parecería que el punto capital de la primera falacia es llamar la atención sobre la importancia de este factor.

Todavía más sorprendente es la defensa de la segunda paradoja: que hacer el mal voluntariamente es mejor que hacerlo sin intención. No hay duda de que esta proposición tiene posible aplicación para una amplia variedad de actividades físicas y capacidades técnicas; por ejemplo, si correr deprisa es correr bien y correr despacio es hacerlo mal, entonces el buen corredor correrá despacio (mal) sólo intencionadamente, mientras que el mal corredor correrá despacio lo quiera o no, y así también respecto de luchar mal, cantar sin dar el tono, fallar el blanco en el tiro con arco, tocar mal la lira, etc. La falacia surge con la aplicación a la justicia (*dikaiosýne*): no es el caso que quien mata o roba deliberadamente sea mejor que quien lo hace sin intención. Sócrates puede defender esta extraña conclusión únicamente porque considera que la justicia es «una capacidad o una forma de conocimiento, o ambas cosas» (375 d 8); en consecuencia, asimila la justicia a las artes de la sección I, a la aritmética y la geometría, por ejemplo, donde la prerrogativa del que sabe es errar a propósito, mientras que el ignorante se equivoca de forma involuntaria. Pero esta asimilación es deliberadamente engañosa; la justicia, y la virtud moral en general, no es una capacidad bipolar para los opuestos[19].

Pero, ¿por qué no? Identificase o no el Sócrates histórico la virtud como una forma de conocimiento, lo cierto es que se trata de una tesis que su trasunto platónico refrendará en el *Menón*, el *Protágoras* y otros textos. ¿Cuál es la

---

[18] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* V, 1, 1129 a 7 y ss.: la justicia es una *héxis* que produce acciones y deseos (*boúlesthai*) justos de resultados justos. «Pero la índole de las ciencias (*epistémai*) y las capacidades (*dynámeis*) no es la misma que la de los rasgos de carácter (*héxeis*), pues se piensa que la capacidad o el conocimiento de los opuestos es la misma, pero una *héxis* no produce su opuesto, tal como la salud no produce cosas insanas, sino sólo saludables». Aristóteles está fascinado por los enigmas del *Hipias menor*, al que se refiere por su nombre en *Metafísica* D 29, 1025 a y ss. Cf. igualmente *Ética a Nicómaco* VI, 5, 1140 b 21-204.

[19] Alternativamente (pero de forma equivalente), se puede diagnosticar la falacia como el tránsito desde *bueno* en un sentido relativo o funcional (*bueno como X*: bueno como corredor, bueno en aritmética) hasta *bueno* en un sentido absoluto o moral: una buena persona, un hombre bueno. Para un análisis de estas líneas, cf. Sprague, 1962, pp. 74-77.

diferencia pertinente que debió desconocer para defender su escandalosa paradoja?, ¿en qué sentido el conocimiento o *téchne* de la virtud es distinto del conocimiento de la aritmética? La única pista que nos proporciona la sección III del *Hipias menor* está en la penúltima observación de Sócrates: «Así, el hombre que yerra y actúa de modo injusto y vergonzoso voluntariamente, si *existe alguien de ese tipo*, será únicamente el hombre bueno».

Por lo general se ha reconocido que la cláusula condicional equivale a un recordatorio críptico de la paradoja socrática: que nadie hace el mal voluntariamente[20], pero ¿por qué no? El diálogo apenas aborda la cuestión. La primera parte nos da una pista con el énfasis que pone en el *boúlesthai*: *¿qué quieren realmente los hombres?* Si lo supiésemos, entenderíamos por qué nadie hace el mal voluntariamente y por qué un rasgo de carácter moral no es una capacidad para los opuestos. El *Gorgias* proseguirá esta línea de argumentación.

Incluso si estas pistas nos dan alguna idea de cómo se han de resolver las dos falacias centrales del *Hipias menor*, quedan muchas preguntas sin respuesta: ¿por qué presentar aquí a un Sócrates que sostiene proposiciones que tanto Platón como sus lectores han de reputar falsas? (El propio Sócrates expresa repetidas veces sus dudas, describe la segunda paradoja como un arrebato que se ha apoderado de él y le suplica a Hipias «que cure su alma» sacándole del error, 372 e). Ciertamente, él mismo viola aquí la regla que manda decir «lo que en verdad piensas», considerada a veces como un principio fundamental de la dialéctica socrática. Por otra parte, Hipias defiende valientemente, aunque de modo ineficaz, la posición del sano entendimiento común (a pesar del carácter estúpido del mismo personaje en el pseudo-platónico *Hipias mayor*). ¿Por qué representar a Sócrates como un sofista sin escrúpulos, que defiende tesis falsas con argumentos falaces? Bien podemos imaginar que si el diálogo no hubiese sido citado por Aristóteles de forma expresa, muchos estudiosos lo habrían considerado indigno de Platón y, por tanto, inauténtico. ¿Hemos de pensar que era realmente así, y que Platón nos ha proporcionado un fiel retrato de su maestro?[21]

No se puede descartar esta posibilidad, pero es más probable que aceptemos que Platón opera con mucha libertad artística, y que si nos obsequia con estas falacias es con vistas a algún objetivo filosófico. Lo único incontroverti-

---

[20] Por ejemplo, Sprague, 1962, p. 76, que cita la misma opinión en Taylor y Shorey. Tambien cita de Shorey (1933, p. 471) advertencias condicionales del mismo género relativas al *Gorgias*, 480 e («Si es que se le debe hacer daño a alguien») y el *Eutifrón*, 7 d («Si los dioses se pelean»).

[21] Parece que esta fue la opinión de Hermann (1839, p. 432, junto con la nota 251), que cita a Jenofonte, *Memorabilia* IV, 2, 20, para mostrar que el contenido no es «unsokratisch». Igualmente también Guthrie, 1965, p. 197, que cita a Stallbaum y a Grote.

blemente claro, puesto que ambas falacias giran en torno a ello, es que la virtud y el vicio morales *no* han de entenderse sin más como una capacidad o habilidad en la que uno se adiestra. Ser bueno en tanto que hombre no equivale a ser buen corredor o bueno en aritmética. Si la virtud es una *téchne*, ha de ser un arte y una ciencia de una especie bastante poco usual, tal que involucre a la voluntad o al deseo racional (*boúlesthai*) de una forma bastante específica. Cierto que Platón tratará de enfatizar en todo momento la importancia decisiva de la componente cognitiva de la excelencia moral: siempre representará la virtud en su nivel más elevado como una *téchne*, como una forma de conocimiento; pero cuando aquí nos restriega en las narices las consecuencias desagradables de la equiparación de la justicia con una habilidad o una capacidad ordinaria, tiene que estar alertándonos de la dificultad de comprender precisamente qué *tipo* de conocimiento podría garantizar la virtud de quien lo posea. Tan sólo contamos con una pista: la paradoja que afirma que la forma correspondiente de ignorancia ha de provocar que actuemos mal involuntariamente.

En cuanto a su forma el *Hipias menor* no es aporético, y sin embargo deja un problema por resolver para otros diálogos. Sin ningún género de dudas, contemplados desde una perspectiva más amplia, *Ión* e *Hipias* cobran mayor importancia si se los lee con la vista puesta en la obra futura: si volvemos la mirada atrás desde la última página de Platón, percibiremos que la conversación de Sócrates con el rapsoda presagia su reunión con los poetas en el *Banquete*, al igual que su encuentro con Hipias anuncia su confrontación con otros sofistas más eminentes en el *Gorgias* y el *Protágoras*. Pero existe una importante diferencia entre las dos obras: considerado en sí mismo, el *Ión* es un diálogo independiente, mientras que el *Hipias menor* queda abierto; el problema que plantea se agudizará en el *Gorgias*, donde la justicia se interpreta sin ninguna ambigüedad como una *téchne*, como parte del arte político (464 b-c), pero donde la concepción de la propia *téchne* se enriquece mediante la noción de una teleología inherente, *que aspira al bien* de una u otra manera, tal como la medicina aspira a la salud (464 c-465 a). Otros diálogos hablarán así de la virtud como conocimiento del bien y el mal (*Laques*, *Cármides*), o invocarán un tipo de sabiduría e inteligencia que hace que las artes sean útiles en la medida en que garantiza su uso correcto (*Menón* 88 e, *Eutidemo* 280 e y ss., 288 e y ss.); la *República* insistirá por su parte en que semejante conocimiento ha de tener por objeto la Forma del Bien. Si bien es verdad que nada de esto se halla implícito en el *Hipias menor*[22], todo ello forma parte de la res-

[22] Cf. Friedländer, 1964, p. 140, que cita el *Menón* y el *Gorgias* en referencia a la doctrina que afirma que un verdadero acto de voluntad aspira siempre al bien: «Todo esto está implícito en el *Hipias*, como si se tratase de un acertijo». Szlezák (1985, p. 89) señala acertadamente que no es posible inferir esta doctrina tan sólo a partir del *Hipias*.

puesta platónica a una de las cuestiones más profundas de la teoría moral, que se plantea por vez primera en este diálogo: ¿cómo interpretar la conexión entre conocimiento moral y carácter moral, entre razón y virtud?

VI LA ARGUMENTACIÓN EN EL *HIPIAS MENOR*

La primera parte del diálogo contiene un breve *élenchos* en su forma habitual: Hipias asiente a la proposición, obviamente verdadera, de que el hombre sincero es distinto de mentiroso (365 c 5), y Sócrates pasa a continuación a refutarla (369 b); de modo semejante, en la sección III también asiente implícitamente a la perogrullada de que quienes actúan mal con intención son peores que quienes lo hacen sin ella (372 a); pero en ninguno de estos dos casos se pone el énfasis lógico y dramático en la refutación de una tesis afirmada por Hipias (ya que se limita a hablar desde el punto de vista del sentido común), sino más bien en la escandalosa paradoja que defiende Sócrates. De modo que aquí, como en el *Ión*, la argumentación no es un ejemplo típico de *élenchos* formal.

Las paradojas de las secciones I y III se establecen mediante una prolongada *epagogé* a partir de las artes y oficios, tal como sucedía también en las secciones correspondientes del *Ión*. Sin embargo, y a pesar de sus paralelismos con este diálogo, los argumentos del *Hipias* comportan un deslizamiento falaz desde una generalización establecida con probabilidad hasta una conclusión descaradamente falsa. En el apartado anterior hemos analizado estos dos deslizamientos: desde la identidad entre capacidad para mentir y para decir la verdad hasta la identidad entre mentiroso y hombre sincero, y desde el reconocimiento del error voluntario como signo de competencia técnica hasta la afirmación de que actuar mal voluntariamente es signo de excelencia moral. Es obvio que estas falacias se proyectan como un reto para los lectores; se supone que tenemos que preguntarnos: ¿qué ha salido mal y por qué? Un profesor de filosofía con inclinaciones analíticas podría exigirles a sus alumnos que desentrañasen estos textos con objeto de diagnosticar los errores lógicos. Sin embargo, es probable que Platón estuviese más interesado en cuestiones sustantivas, en particular en cuestiones relativas a la psicología moral: ¿qué hace que el deslizamiento desde la capacidad intelectual al carácter moral sea tan atractivo y traicionero? Es el modo en que Aristóteles recogió el reto, y parece que en este punto fue un lector perspicaz de la obra de su maestro[23].

[23] Cf. los pasajes citados más arriba, en la nota 18. Tal como indica Sprague (1962, p. 79, nota 37), Aristóteles aborda el diálogo como si se tratase de un único argumento que combinara las secciones I y III.

Si dejamos a un lado las falacias, los argumentos analógicos del *Hipias* no son más complejos que los del *Ión*; donde el diálogo muestra signos de mayor sofisticación lógica es en la reflexión platónica sobre el proceso de argumentación filosófica. Después de todo, discutir con un intelectual profesional como Hipias es una empresa más ardua que hacerlo con un rapsoda, pues como señala el tercero de los personajes, Eudico, aquí los interlocutores «pueden reivindicar en particular que participan de la práctica de la filosofía» (363 a). Así las cosas, es bastante apropiado que encontremos en el diálogo más rasgos de una terminología lógica incipiente: (1) «lo que se ha convenido» (*tà homologémena*), en 368 e 3, para designar lo que nosotros llamamos premisas; (2) «lo que se sigue del *lógos*», en 369 a 5, para lo que denominamos conclusión; (3) la exigencia de que la enumeración de casos paralelos en una *epagogé* sea completa o pueda completarse con facilidad, en 368 e-369 a 1; (4) la práctica de comparar afirmaciones para ver si son consistentes (*symbibázein tà legómena*), en 369 d 5; y la denominación estándar para el que se contradice a sí mismo (*heautoî enantía légein*), en 371 a 6. Pero tal vez lo más significativo es que aquí se establece por primera vez una contraposición deliberada entre la técnica socrática de preguntas y respuestas breves y la preferencia sofística por los discursos largos (373 a), ya que, como veremos en el capítulo X, el desarrollo sistemático de esta contraposición en el *Gorgias* y el *Protágoras* constituirá la base para la propia articulación platónica del concepto de dialéctica.

VII ANTÍSTENES Y EL *HIPIAS MENOR*

¿Por qué escribiría Platón un diálogo como este, que no por breve deja de ser enormemente extraño? No me es posible dar una única contestación. A decir verdad, ya he esbozado dos respuestas, que tienen en perspectiva la obra platónica como un todo: en primer lugar, la confrontación entre Sócrates y un sofista muestra hasta qué punto Platón puede desarrollar en diálogos como el *Protágoras* la práctica socrática, referida en la *Apología*, de someter a examen las pretensiones de sabiduría, con el propósito de definir y defender la filosofía —en su interpretación socrático-platónica— contra las pretensiones de poetas y sofistas, que podrían describir su propia actividad mediante el mismo término. Los dos breves diálogos a los que se ha atendido en este capítulo constituyen un modesto comienzo para ese gran proyecto platónico, la definición de la filosofía tal y como la entendemos. Y en segundo lugar, las paradojas y falacias que se plantean en el *Hipias* señalan el camino para discusiones más profundas sobre la naturaleza de la virtud y su relación con el conocimiento. Ahora bien, ninguna de estas respuestas da cuenta de manera satisfactoria del impor-

tante papel que desempeña la discusión sobre Homero en ambos diálogos. La sorprendente cercanía con una cita contemporánea de Antístenes nos proporcionará una tercera perspectiva para apreciar la significación del *Hipias*.

La discusión arranca con el intento por parte de Sócrates de averiguar qué entiende Hipias cuando llama a Odiseo *polytropótatos*, «el más astuto» o «con muchas vueltas». A modo de respuesta, Hipias plantea una comparación con el carácter franco de Aquiles, que se ilustra con una cita de *Ilíada* IX, donde este le dice al hijo de Tetis: «odioso como las puertas del Hades me resulta quien dice una cosa mientras en su pecho alberga otra distinta» (365 a, *Ilíada* IX, 312 y ss.). Pues bien, en una obra perdida de Antístenes –de la que nos han llegado extractos sustanciales a través del comentario de Porfirio a la *Odisea*[24]– se citaba precisamente ese verso para ilustrar el mismo contraste entre el carácter de los héroes; la coincidencia es demasiado precisa como para que sea accidental, y la cuestión es simplemente saber quién fue el primero en utilizar la cita en este contexto. Los estudiosos han defendido las dos posibilidades, pero me parece más probable que sea Platón quien aquí esté respondiendo a Antístenes[25].

Como ya he señalado (más arriba, en la p. 35), Antístenes fue un autor bastante prolífico, en apariencia tanto como Platón, y parece ser que en torno a una quinta parte de su producción estaba dedicada a temas homéricos[26]. En la mayoría de los casos tan sólo conservamos los títulos («Sobre Homero», «Sobre Calcante», «Sobre la *Odisea*», «Sobre Helena y Penélope», «Sobre Proteo», etc.), pero se nos han conservado dos discursos que supuestamente pronunciarían Ayax y Odiseo en el momento de la competición por las armas de Aquiles; pertenecen al género de las piezas expositivas con escenario épico ficticio, tal como se lo define en las obras de Gorgias *Helena* y *Palamedes*; su estilo muestra la influencia gorgiana, pero el contenido de los diálogos refleja cierto número de ideas peculiares de Sócrates: la noción de que la ignorancia es involuntaria, puesto que es el mayor de los males[27], y la comparación entre un juez de la virtud experimentado y un médico que diagnostica enfermedades[28].

---

24 *SSR* V a 187.

25 Cf. A. Patzer, 1970, p. 176. Antístenes es de lejos el más viejo y el escritor más consagrado en la década de 390. Si se acepta que es aquí uno de los objetivos de Platón, entonces tienen mucho más sentido tanto los ardides hermenéuticos de Sócrates en el *Hipias* como el ataque a la exégesis de Homero en el *Ión*. En cualquier caso tenemos, según Patzer, el primer ejemplo conocido de un intercambio (*Auseinandersetzung*) literario entre dos socráticos.

26 Aproximadamente dos volúmenes de diez en el catálogo que se conserva en D. L. VI, 15-18 (*SSR* V a 41). Adviértase también el título «Sobre Teognis» en el volumen II y *Perì exegetôn* en el volumen VIII.

27 *SSR* V a 54, líneas 22 y ss. y 78.

28 *SSR* V a 53, línea 20.

Estos discursos muestran cómo Antístenes pudo utilizar un recurso literario retórico, con un marco pseudo-homérico, para articular sus propias ideas (y parece que el sofista Hipias hace justamente lo mismo[29]). Además, en apariencia Antístenes concibe a Odiseo como una especie de sabio socrático, lo cual es incluso más notorio en la muestra de interpretación homérica que conservamos a través de Porfirio. El pasaje merece ser citado por extenso:

> Primer hablante (*aporía* o planteamiento de problema): Homero no está tanto elogiando cuanto censurando a Odiseo cuando lo llama *polýtropos*. No describe a Aquiles y a Ayax en esos términos, sino como hombres sencillos y generosos; y tampoco presenta al sabio Néstor como un hombre de carácter huraño y taimado, sino como alguien que les habla francamente a Agamenón y a los demás, y también al ejército; si tiene un buen consejo que dar, no se lo guarda. Por supuesto Aquiles está muy lejos de aprobar ese carácter (*trópos*), y llega a decir que quien «afirma una cosa y alberga en su pecho otra distinta» (*Ilíada* IX, 313) le resulta tan odioso como la muerte.
>
> Segundo hablante (solución): en respuesta a este problema, Antístenes pregunta: ¿se llamó *polýtropos* a Odiseo porque era malvado (*ponerós*) y no por ser sabio (*sophós*)? Después de todo, *trópos* no sólo significa carácter, sino también el uso del discurso (*lógos*), y es así que denominamos *eútropos* al hombre que tiene buen carácter, pero también hablamos de «giros del discurso» (*trópoi lógon*) para referirnos a figuras de distinto tipo...
>
> Por consiguiente, si los sabios son hábiles en la conversación (*dialégesthai*), sabrán cómo expresar el mismo pensamiento de formas distintas (*trópoi*); pero, puesto que conocen muchos giros del discurso relativos a la misma cosa, serán hombres con muchas vueltas (*polýtropoi*). Así que si Homero llama *polýtropos* a Odiseo es porque los sabios son buenos en el trato con otros hombres: al ser sabio, sabe relacionarse con los demás hombres de distintos modos[30].

El primero de los hablantes entiende que *polýtropos* significa engañoso y cita a este respecto *Ilíada* IX, 313; su postura es en esencia la misma que la de Hipias en el diálogo platónico. El segundo (quizás Sócrates, o quizás el propio Antístenes[31]) niega que Homero presente una caracterización desfavorable de Odiseo; según su interpretación, *polýtropos* significa (a) flexible en el discur-

---

[29] En el *Hipias mayor* afirma que había redactado un diálogo en el que Néstor, tras el saqueo de Troya, advierte a Neoptolemo sobre el modo en que un joven se debe preparar para alcanzar la fama (286 a-b). Cf. *Protágoras* 347 a 7, donde Hipias se ofrece a pronunciar un discurso que ha preparado sobre el poema de Simónides.

[30] *SSR* V a 187. Sigo la sugerencia de A. Patzer (1970, pp. 168-190), que divide el texto como si se tratase de un diálogo entre dos hablantes.

[31] Patzer sugiere que el segundo hablante es Sócrates. Tal como se señaló más arriba (p. 60), hay algunas evidencias que apuntan a que Antístenes (como Jenofonte, pero a deferencia de Esquines y de Platón) pudo ser uno de los hablantes en sus propios diálogos.

so (*lógoi*), habilidoso en la conversación (*dialégesthai*); y de ahí (b) sabio a la hora de tratar de modos diferentes con hombres distintos, adaptando el propio discurso al carácter del interlocutor. Parece como si con su exégesis de Homero Antístenes nos estuviese dando su propia versión de las aptitudes dialécticas de Sócrates.

Se nos revela ahora cómo *un* motivo tomado del material homérico, en el *Ión* y el *Hipias menor*, bien podría encerrar una respuesta polémica a Antístenes, el más prominente y, en último término, el más hostil de los competidores de Platón como heredero de la tradición socrática. Su respuesta sería particularmente apropiada si, como parece con bastante probabilidad, Antístenes hubiese representado al propio Sócrates ocupado con esta forma cuasi filosófica de exégesis homérica. Fuese cual fuese la propia práctica socrática –y no lo sabemos a ciencia cierta[32]–, Platón se opone rotundamente a que se utilice la interpretación poética como un modo de hacer filosofía. Su posición se expresa de modo más acabado en el pasaje del *Protágoras* que cité antes (347 b-348 a), pero está claramente implícita tanto en el *Ión* como en el *Hipias menor*, donde (a) se hace una descripción deliberadamente engañosa del carácter de Aquiles, apoyándose en un profundo conocimiento del texto homérico, y (b) se utiliza esta representación deformada como modelo para la escandalosa paradoja en virtud de la cual el mejor hombre es el que actúa mal a propósito. Cabría entenderlo como una especie de *reductio* de la interpretación moralizante o «alegórica» de Homero; como si Platón nos estuviese diciendo: si esta exégesis de Homero es posible, entonces es posible cualquier cosa; los filósofos preocupados por la verdad moral harían mejor en ocuparse de otros asuntos.

[32] Jenofonte cuenta que Sócrates estudiaba textos junto con sus amigos: «Examino junto con mis amigos los tesoros de los sabios de la antigüedad y cuanto nos han legado en sus escritos», *Memorabilia* I, 6, 14.

CAPÍTULO V

GORGIAS: MANIFIESTO PLATÓNICO EN FAVOR DE LA FILOSOFÍA

I EL LUGAR DEL *GORGIAS*

Con el *Gorgias* alcanzamos una de las obras mayores de Platón, al tiempo que una de las más extensas (sólo superada por la *República* y las *Leyes*). En ningún otro lugar de su producción artística se combinan los componentes filosóficos y dramáticos de modo más potente que aquí, en la confrontación entre Sócrates y sus tres interlocutores sucesivos. El antiguo tema de la moral griega de una elección entre dos vidas se transforma en debate filosófico sobre los principios de la moralidad y la naturaleza de la vida buena, y con ello, al dar vida de manera tan gráfica a Sócrates y a sus adversarios, Platón consigue plantear estas cuestiones con inolvidable intensidad.

Además, se trata de un texto fundacional para dos áreas de la filosofía, pues es la primera obra mayor tanto de la ética como de la teoría política. Algunos de estos mismos temas se discuten en el *Critón*, donde Sócrates expone sus razones para no huir de prisión, de forma que se podría decir que Platón ha fundado por dos veces la filosofía moral: una vez en el *Critón* y otra de nuevo en el *Gorgias*. Ni que decir tiene que Sócrates le precedió en ello, pero no podemos precisar en qué medida; y la fuerza del *Gorgias* se deriva en buena parte del hecho de que Sócrates representa tanto al individuo histórico como también la reflexión filosófica de Platón sobre el significado de la vida y la muerte de su maestro.

El *Critón* ejemplifica la filosofía moral en la medida en que demuestra cómo se puede hacer que la razón influya en una decisión práctica importante. Describe a un Sócrates siempre dispuesto «a obedecer el argumento (*lógos*) que, tras reflexión, me parezca el mejor» (46 b), a la par que es bastante claro en cuanto al hecho de que semejante razonamiento moral tiene que comenzar en algún lugar, a partir de algún principio básico o *arché*. Además, sabe que su propio principio –no actuar nunca de modo injusto, jamás hacerle mal a otros, ni siquiera como respuesta al mal que uno ha recibido– no será aceptado por

la mayoría. Aplicándolo, formula un argumento sistemático para mostrar que fugarse de la prisión, como le apremia a hacer *Critón*, sería un acto de injusticia, de modo que prefiere aceptar la muerte: «Vivir no es lo más importante, sino vivir bien, y esto significa hacerlo noblemente y con justicia» (48 b). Pues la injusticia es una enfermedad del alma, y la vida con un alma enferma y corrompida no es digna de ser vivida (47 d-e). Si no es incorrecto considerar a Sócrates como el santo patrón de la filosofía moral[1], no es sólo porque insista en la necesidad de la reflexión crítica sobre lo que es correcto hacer y porque desarrolle dicha reflexión con argumentos cuidadosos; en el *Critón* también demuestra un compromiso incondicional con la guía que proporciona la razón al afrontar tranquilamente una muerte que se halla en armonía con los principios en virtud de los que ha vivido.

Estos principios se pueden dar por sentados en la conversación con Critón, ya que las dos partes están de acuerdo al respecto. Para el lector, su verosimilitud queda reforzada por la descripción dramática de Sócrates, por el modo en que parece extraer la extraordinaria fuerza de su carácter a partir de la aceptación racional de esos mismos principios. En resumidas cuentas, Platón emplea aquí su talento literario al servicio de uno de sus proyectos filosóficos centrales: justificar el compromiso de Sócrates con una vida de integridad moral. El *Gorgias* proseguirá este mismo proyecto a mayor escala y en un nivel filosófico más profundo, pues Sócrates se enfrenta ahora a unos interlocutores dispuestos a desafiar sus convicciones más elementales.

El primero es Gorgias, el famoso escritor, orador y maestro, que alardea del poder de la oratoria, pero preferiría declinar la responsabilidad moral respecto del uso que se haga de ella. Su pupilo Polo es admirador declarado de quienes obtienen poder político con medios inmorales o incluso criminales. Por último, Calicles es un producto de la nueva Ilustración, un joven y ambicioso político dispuesto a atacar la noción misma de justicia y moralidad tal como la entiende Sócrates; en su boca Platón ha puesto «la defensa más elocuente del inmoralista que hallamos en toda la literatura europea»[2]. Ante semejantes oponentes, Sócrates no sólo tendrá que defender sus principios morales, sino su entero modo de vida.

Ahora bien, en el *Critón* manifestó serias dudas en cuanto a la posibilidad de un debate racional con interlocutores que no compartan su convicción de que jamás se ha de actuar injustamente: «pues sé que ni es ni será la opinión de la mayoría, y que no hay *koinè boulé*, base común de discusión, entre los

[1] La frase es de William Frankena. Cf. Frankena, 1973, p. 2.

[2] Shorey, 1933, p. 154. Cf. Williams, 1985, p. 22: «Por lo menos una vez en la historia de la filosofía el amoralista se presenta de forma concreta como una figura alarmante, en el personaje de Calicles».

que piensan así y los que no, sino que cada parte despreciará necesariamente a la otra al ver sus planes y decisiones (*bouleúmata*)» (49 d). En el *Gorgias*, sin embargo, ha aceptado el reto de defender los principios básicos de la moralidad socrática contra el ataque de los voceros de su opuesto más radical, la búsqueda desinhibida del poder y del éxito. El desprecio mutuo que predice el *Critón* se ve ampliamente confirmado en la poco característica rudeza con que Sócrates responde a la grosería de Polo (461 e, 463 e, 466 a, b 1, c 3-5), así como en la abierta hostilidad que se deja entrever ocasionalmente tras el velo de benevolencia que cubre los intercambios de palabras entre Sócrates y Calicles. Si las pasiones son tan intensas es porque hay mucho en juego; no se trata tanto de ver quién saldrá airoso en la argumentación, sino de cómo ha de vivir uno su vida y, llegado el caso, morir.

Por consiguiente, el *Gorgias* se halla en sintonía con las preocupaciones morales que conducen desde la *Apología* y el *Critón* hasta la *República*: una defensa de la moralidad socrática frente al reto radical de los portavoces del cinismo moral y la *Realpolitik*. Los que he denominado diálogos puente evitan en amplia medida las cuestiones candentes que abordan estas obras, ocupándose en lugar de ello de asuntos más teóricos relativos a la naturaleza de la virtud y su susceptibilidad para ser enseñada, la unidad de la misma y la naturaleza de la amistad. Como veremos (en el capítulo VIII, § VIII), el *Protágoras* y el *Menón* defienden la paradoja socrática en su forma moralmente neutra o prudencial; tan sólo el *Gorgias* y la *República* la exponen en su versión moral explícita: que uno nunca actúa injustamente de forma voluntaria.

Esta división del trabajo entre el *Gorgias* y los diálogos puente tiene que ser deliberada. Mi conjetura es que estos últimos (el grupo de diálogos que abarca desde el *Laques* y el *Cármides* hasta el *Menón* y el *Eutidemo*) fueron redactados más tarde, una vez que Platón regresó de Sicilia, cuando estaba ocupado con el nuevo proyecto de enseñanza e investigación en la Academia. Por su parte, parece que el *Gorgias* reflexiona sobre un período más temprano, en el que Platón rompe dramáticamente con la política ateniense; y esta ruptura se plasma en su marcha a Sicilia cuando tenía «en torno a los cuarenta años» (*Carta VII*, 324 a).

Pero esta especulación biográfica no es esencial para la interpretación, y pudiera ser que los lectores prefiriesen pensar que todos estos diálogos fueron redactados simultáneamente. Existe no obstante cierto número de discrepancias que se explican con mayor facilidad si suponemos que el *Gorgias* se escribió primero. Por ejemplo, el *Menón* es mucho más categórico en su afirmación del destino trascendente del alma (81 a-e) de lo que lo puedan ser las alusiones, bastante más cautas, a esa misma doctrina en el *Gorgias* (492 e-493 d), donde el mito del juicio no contiene ninguna referencia explícita a la transmi-

gración. Considero, por otro lado, que la forma aporética es una innovación del *Laques* y el *Cármides*; y ni el *Gorgias* ni ninguno de los diálogos más breves y probablemente más tempranos (*Critón, Ión, Hipias menor*) son formalmente aporéticos. En el capítulo VI sostendré además que los diálogos de la definición en general, y el *Menón* en particular, fueron concebidos para prepararle el camino a la doctrina de las Formas, de la que no hay rastro en el *Gorgias*, y en el VII se constatará que el *Cármides* pone en juego innovaciones metodológicas que aconsejan situarlo después de aquél. De esta forma, el orden de exposición que he elegido aquí refleja mi convicción de que el *Gorgias* fue redactado con anterioridad a los siete diálogos puente.

Ahora bien, el punto capital no es cronológico sino temático. En contraposición con los diálogos puente, el *Banquete* y el *Fedón*, la motivación filosófica del *Gorgias* es fundamentalmente la misma que la de la *República*: responder al reto inmoralista que formulan aquí Calicles y Polo y allí Trasímaco. A pesar de su brillantez, la defensa de la moralidad en el *Gorgias* no es filosóficamente adecuada, y el propio Platón debió ser consciente de ello, siendo esa la razón de por qué hubo de volver a acometer después, en la *República*, el mismo proyecto.

El argumento del *Gorgias* es demasiado extenso como para que lo analicemos en detalle, por lo que me centraré en aquellos temas que afectan esencialmente a la relación entre este diálogo y el resto de la obra platónica.

II LA *TÉCHNE* EN EL *GORGIAS*

El *Hipias Menor* nos dejaba ante un dilema: o bien nadie hace el mal voluntariamente, o bien, si alguien lo hace, es mejor que quien hace el mal de manera involuntaria. Puesto que la segunda de las alternativas es moralmente falsa, la primera habrá de ser verdadera. Pero, ¿cómo puede ser cierto, aunque parezca lo contrario, que nadie hace el mal voluntariamente (*hekón*)? Entiendo que Sócrates puso a Platón ante esta paradoja, y que los diálogos contienen su respuesta.

Una de las líneas de reflexión que provoca la paradoja socrática es el desarrollo de la noción de una *téchne* moral particular, un arte o ciencia que conoce lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto. El *Hipias menor* mostró que semejante concepción de la excelencia moral, por analogía con las artes y las ciencias, puede conducir tanto a la falsedad como a la verdad, de manera que si existe algo que merezca llamarse conocimiento especializado o *téchne* en el terreno de la justicia y la moralidad, ha de ser fundamentalmente distinto de las demás artes. Platón seguirá ocupándose de este problema en otros lugares, y especialmente en el *Protágoras*, donde hace hincapié en la contra-

posición entre sabiduría moral y competencia técnica (cf. capítulo VIII, § II). En cuanto al *Gorgias*, se ocupa de distinguir la filosofía socrática frente a la retórica de Gorgias, y ello mediante la elaboración sistemática del concepto de una *téchne* moral, sobre la base de la analogía con las artes y habilidades.

Platón respetará siempre un principio que hemos encontrado ya en el *Ión*: que un arte o una ciencia ha de definirse con respecto a su objeto, habiendo para cada objeto dado una *téchne* y sólo una (*Ión* 537 d 5). En la primera sección del diálogo que nos ocupa ahora, Sócrates lleva a su interlocutor a especificar el objeto de la retórica como «lo justo y lo injusto» (454 b 7), que se extiende después a «lo justo y lo injusto, lo vergonzoso y lo admirable, lo bueno y lo malo»[3], brevemente, a todo el dominio moral; además, Gorgias está de acuerdo con que el orador no transmite *conocimiento* de este objeto, sino solamente persuasión (455 a 2). Más tarde dudará de si el propio orador tiene que poseerlo o no, siendo su buena disposición en el sentido de la afirmación (460 a y ss.) lo que le pone finalmente en un aprieto; y cuando Polo entra en la conversación en defensa de Gorgias, comienza por renunciar a esa pretensión (461 b-c), de manera que Sócrates puede sustentar su propia caracterización de la retórica en la suposición de que no se trata en absoluto de una *téchne*, ya que ni posee ni transmite conocimiento sobre el objeto del caso.

Ahora bien, ha de haber una *téchne* genuina en correspondencia con el objeto en cuestión, a saber, con el dominio de la moralidad, que posea precisamente esa competencia (pues su posibilidad se sigue directamente del principio de correspondencia unívoca). Sócrates la denomina *politiké*, el verdadero arte de la política, y la justicia (*dikaiosýne*) será una de sus partes principales. De acuerdo con su interpretación, la retórica ordinaria de Gorgias es simplemente la imagen (*eídolon*) e imitación de este sub-arte de la justicia (463 d-e).

Esta nueva noción de la política como una *téchne* moral desarrolla la alusión que se hacía en el *Critón* a un juez moral ideal, «aquel que sabe sobre lo correcto y lo incorrecto» (como vimos en el capítulo IV, § II); pero mientras que en aquel diálogo era problemática la existencia de conocimiento en ese campo, dada la propia confesión socrática de ignorancia, aquí el concepto se articula firmemente como ideal moral, alternativa filosófica a la política entendida en el sentido ordinario. De ahí que Sócrates pueda afirmar al final del *Gorgias*: «soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte político» (521 d). Huelga decir que quien aspira a semejante *téchne* no es ya el Sócrates ignorante de la *Apología*.

[3] 459 d 1. Así Aristóteles distinguirá en la *Retórica* tres géneros de oratoria, cada uno con su propio *télos*: la deliberativa considera si algo es bueno (ventajoso) o malo (perjudicial), la forense si es justo o injusto, la epidíctica, que se ocupa de la alabanza y la censura, tiene en cuenta si es noble (*kalón*) o vergonzoso (*aischrón*) (I, 3, 1058 b 20 y ss.).

La discusión anterior explica mejor lo que aquí hay en juego. El arte proyectado será para el alma como la gimnasia y la medicina para el cuerpo; habrá de investigar la naturaleza (*phýsis*) de la que se cuida y dar explicación causal (*aitía*) de sus modos de proceder, de forma que sea capaz de dar cuenta racionalmente (*lógos*) de ambas cosas, al modo como el médico que ha estudiado la naturaleza del cuerpo y las causas de la enfermedad puede dar una explicación de su tratamiento[4]. Y al igual que los procedimientos del médico están teleológicamente subordinados a la meta de la salud del cuerpo, así también la teoría y la práctica del arte político se estructuran de modo racional en virtud de su relación con un *télos*, el bienestar moral de los ciudadanos, «en la medida en que introducen justicia y templanza en sus almas» y hacen que sus mentes (*diánoia*) sean lo más nobles posible[5]. Al apuntar así a lo que es bueno para la psique, o para la persona considerada como un todo, el arte moral tiene que elegir qué placeres son buenos y beneficiosos y evitar aquellos que son malos y resultan perjudiciales (500 a), y esto implica satisfacer los deseos que hacen que una persona sea mejor, pero no aquellos que la hacen peor (503 c 7, 505 b 3). En consecuencia, tiene que modificar los deseos de los hombres, no ceder a ellos, y utilizará la persuasión e incluso la fuerza si fuese preciso con objeto de mejorar a los ciudadanos (517 b 5; cf. 521 a 3), es decir, para introducir la justicia y la templanza en sus almas y eliminar de ellas la injusticia y la depravación (504 e 1). Este es el arte del auténtico hombre de Estado o, como dirá Platón de vez en cuando, del buen orador y del orador científico (*ho rhétor ekeînos, ho technikós te kaì agathós*, 504 d 5; cf. 503 b 1). Pero para elegir entre los placeres buenos y los malos, el experto en cuestión tiene que saber, obviamente, *qué es lo bueno y qué es lo malo* (500 b 3).

Esta concepción del arte político en el *Gorgias* presenta muchos de los rasgos que caracterizarán el pensamiento político y moral de Platón a lo largo de su obra:

1. El paralelismo entre el hombre de Estado y el médico.
2. La concepción de la virtud moral como condición saludable del alma.
3. La idea de que una *téchne* aspira al bien de su objeto y destinatario, no al provecho de quienes ejercen el arte.
4. La idea de que la meta del gobierno es la virtud del gobernado: hacer que los ciudadanos sean mejores en la medida de lo posible.

---

4 465 a y 501 a. Las ambigüedades textuales del primer pasaje quedan eliminadas mediante su comparación con el segundo. Cf. Dodds, 1959, p. 229 y ss.

5 504 e 1-2; 514 a 1. Tal como observa Dodds (1959) al hilo de 499 e 8, es probable que este pasaje represente «el primer ejemplo claro de un *télos* en el sentido de "propósito", "finalidad de la acción", tan común en el griego tardío de Aristóteles en adelante». Para un desarrollo de la misma noción, sin que se emplee el nombre, pero sí el verbo *teleutân*, cf. *Lisis* 219 d y ss.; 220 b 3, d 8.

5. Lo cual implica controlar los deseos de quien es objeto de la *téchne*, satisfaciendo algunos y reprimiendo otros, de modo que el alma se atempere.
6. El artista político puede perseguir esta meta debido a su conocimiento de lo bueno y lo malo.

En todos estos respectos de consideración, el artista político del *Gorgias* prefigura al filósofo rey de la *República*; no hay duda de que el *technikós* es también un filósofo, ya que Sócrates es el único que practica ese arte[6].

Podemos volver ahora a la paradoja del *Hipias menor*: si la justicia es un arte, ¿por qué su poseedor nunca abusará de ella?, ¿por qué nunca actuará mal voluntariamente? El *Gorgias* desarrolla una respuesta doble: en primer lugar, una genuina *téchne* no sólo se define por su objeto, sino también por su meta, y haga lo que haga, lo hace por mor de algo bueno, en este caso por el bienestar moral de sus destinatarios; en segundo lugar, dado que el artista en cuestión posee (por definición) el conocimiento del caso, no puede cometer errores, pues como señala Trasímaco en el libro I de la *República*, el artista *qua* artista es infalible (*República* I, 340 d-e). Pues bien, dos cosas son necesarias para no actuar mal: en primer lugar, el deseo de no hacerlo y, a continuación, la habilidad o facultad para ello. Por hipótesis, quien posea el arte tendrá la habilidad necesaria; en cuanto al deseo, se lo puede dar por supuesto: «nadie quiere actuar mal (*medéna boulómenon adikeîn*), sino que todo el que lo hace actúa mal involuntariamente» (509 e 6). A nadie le falta, pues, el deseo en cuestión[7], de ahí que toda mala actuación tenga que ser reflejo de un fallo en el conocimiento, carencia del arte en cuestión.

De modo que la paradoja socrática se deriva de dos tesis que se afirman aquí contra Polo: todas las acciones se realizan en aras del bien, que es lo que realmente queremos (467 c-468 b), y dado que actuar mal (*adikeîn*, actuar de manera injusta) es el mayor de los males (469 b), no se trata de algo que queramos realmente. En consecuencia, todos los males han de ser involuntarios, cosas que se hacen únicamente por ignorancia, pues nadie que posea el arte de la justicia, y sepa en consecuencia qué es justo, actuará jamás de forma injusta: nadie hace el mal a sabiendas y a propósito (*hekón*). Así, en la proposición condicional «si alguien actúa mal voluntariamente, entonces...» nunca se cumple el antecedente, evitándose por tanto la conclusión inaceptable del *Hipias menor*.

---

[6] Debido a esta continuidad entre las dos obras, Platón puede citar las doctrinas de la *República* aproximadamente treintaicinco años después como si las hubiese formulado en la época del *Gorgias*: «Me vi en la obligación de decir... que no se terminarán los males para las razas de los hombres hasta que la clase de los verdaderos filósofos no alcance el poder político» (*Carta VII*, 326 a-b).
[7] Cf. *Menón* 77 b-78 a y el análisis más adelante, en el capítulo VIII, § VII.

Podemos constatar también hasta qué punto —a partir de la paradoja tal y como la he formulado aquí— es fácil el siguiente paso: la identificación de virtud y conocimiento. ¿Cuál es el estado de ánimo o el carácter que distingue al virtuoso del vicioso? No puede consistir en la naturaleza de su deseo más profundo, si es cierto que todos deseamos lo mismo, a saber, lo bueno. Los hombres desean realizar acciones neutras o instrumentales *solamente* en la medida en que contribuyen (o se cree que contribuyen) a la consecución de fines buenos (468 a-c); de ahí que quienes cometen actos viciosos o criminales lo hagan únicamente en la creencia equivocada de que son, o llevarán a algo bueno, pues si dispusiesen del conocimiento sobre lo bueno y lo malo, evitarían semejantes acciones y, en su lugar, actuarían de forma virtuosa, siendo la posesión de ese conocimiento condición suficiente para ser virtuosos y actuar con virtud.

La identificación de la virtud como forma de conocimiento no es una tesis explícita del *Gorgias*, como sí del *Menón* y el *Protágoras*. Cierto es que la inferencia que lleva del conocimiento de la justicia a ser justos, incontestada en *Gorgias* 460 a-b, implica algo muy aproximado, pero Platón interrumpe bruscamente tanto la afirmación de la identidad como la de una definición de la virtud en términos de conocimiento. No obstante, resulta llamativo que cuando, en 507 a-c, deriva la unidad de las virtudes de la templanza (*sophrosýne*) la sabiduría esté ausente de la lista de aquellas. Quizás sea en el *Laques*, en la definición «socrática» del valor que propone Nicias y Sócrates rechaza —precisamente porque, al ser demasiado general, no se aplica al valor en cuanto tal, ¡sino a la virtud como un todo! (cf. capítulo VI, § V)— donde por primera vez aparece la caracterización de la *areté* en términos de conocimiento, que —como sabemos— se desarrolla en el *Protágoras*, el *Menón* y otros diálogos puente.

¿Por qué el *Gorgias* no caracteriza la virtud como conocimiento? Puede ser que, si tengo razón al considerarlo más temprano, Platón todavía no hubiese decidido desarrollar el vínculo socrático entre virtud y sabiduría (*phrónesis*) en los términos de una definición explícita o como una relación de identidad. Pero también hay una explicación interna al argumento del *Gorgias*: en la concepción de la *téchne* político-moral que allí se articula, la virtud aparece como el *télos*, la buena condición de las almas de aquellos sobre los que se practica el arte; el conocimiento o *téchne* moral se define en parte por referencia a su producto, la excelencia psíquica de los gobernados y/o educados, de manera que la estructura teleológica de este arte se oscurecería si la virtud, su producto, se identificase con el conocimiento o la *téchne*, es decir, con el arte mismo. Es evidente que en el vocabulario platónico las palabras arte, conocimiento y sabiduría (*téchne*, *epistéme* y *sophía*) se emplean como si fuesen intercambiables; aquí estos términos se aplican a la habilidad del artista político y no a la

virtud que ha de generar en las almas de quienes son objeto de su arte, de ahí que la virtud no se identifique con el conocimiento, aunque en el diálogo se encuentren presentes todos o la mayor parte de los supuestos que se requieren para dicha identificación.

III El *élenchos* en el *Gorgias*

Como se ha señalado, el *élenchos* socrático era más bien, en origen, un examen de personas y no tanto de proposiciones: Sócrates examina a sus interlocutores para ver si sus vidas están de acuerdo con los principios que declaran[8]. Las tres refutaciones sucesivas de Gorgias, Polo y Calicles constituyen la más brillante representación literaria del *élenchos* en acción que Platón haya realizado jamás; en ellas el carácter del interlocutor desempeña un papel esencial para su derrota dialéctica[9].

Los tres *élenchos* tratan primariamente cuestiones de ética normativa: en concreto, qué constituye una vida buena y si va siempre en nuestro interés actuar de modo injusto. El primer diálogo con Gorgias aborda estos temas de forma oblicua, sometiendo a consideración si la búsqueda del poder político mediante técnicas de persuasión de masas puede separarse de las cuestiones relativas a la justicia y a la responsabilidad moral. Con Polo se aborda de lleno el asunto: ¿es mejor cometer injusticia o padecerla?, ¿puede llevar una vida buena el criminal que se salga con la suya? Pero será con Calicles con quien el reto a la moralidad encuentre su expresión más radical. Para este, las restricciones morales en la búsqueda del poder y el placer son meras convenciones que el débil impone sobre quienes son sus superiores naturales. De manera que Calicles y Sócrates vienen a representar dos perspectivas diametralmente opuestas de lo que constituye una vida buena.

Contra Gorgias, muestra que quien está educando a los jóvenes para que ejerzan el liderazgo y el poder político no puede inhibirse públicamente de la responsabilidad moral respecto del uso que se haga de esa educación. Al tentarle con cierta astucia para que proclame la omnipotencia de su habilidad de persuasión, una vez que ha admitido que la retórica tan sólo puede producir convicción sin conocimiento, le imposibilita declinar de la responsabilidad moral. «¿Se encuentra el propio orador» —pregunta Sócrates— «en el mismo estado [*sc.* de ignorancia] respecto de lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto..., pero siendo capaz de persuasión sobre estas materias, de modo que ante un auditorio ignorante parece que tiene conocimiento [sobre lo correcto

[8] Cf. *Apología* 29 e y, más arriba, p. 119.
[9] Para un estudio más amplio de estas tres refutaciones, cf. Kahn 1983, pp. 75-121.

y lo incorrecto], cuando en realidad no lo tiene... y parece un hombre bueno sin serlo?» (*Gorgias* 459 d 2-e 6); a lo que Gorgias se ve obligado a responder: «Pero Sócrates, pienso que si el discípulo no conoce estas cosas las aprenderá de mí».

Aparentemente, la respuesta de Gorgias no es sincera; Menón nos dice que jamás afirmó que enseñara la virtud, y que se burlaba de quienes pretendían hacerlo (*Menón*, 95 c). Sin embargo, se ve forzado a dar esa contestación porque —como señala Polo— se avergüenza de admitir que el retórico necesita saber «qué es justo, noble y bueno» y que no le enseñaría esas cosas al discípulo que las ignora (461 b). Su vergüenza es reflejo de su preocupación por la opinión pública y de lo expuesto de su posición en tanto que extranjero que educa a los futuros líderes de Atenas[10]. No hay contradicción conceptual en la concepción gorgiana de la retórica como un instrumento de poder político libre de valoración, pero existe una incompatibilidad personal y social entre la expresión pública de esta opinión y la posición de Gorgias como educador de una élite.

La refutación de Polo es más compleja: afirma que cometer injusticia es mejor que padecerla, aunque cometerla sea más vergonzoso. Sócrates va a defender la tesis opuesta de una forma deliberadamente paradójica: «Pienso que tú y yo mismo y el resto de los hombres creemos que cometer injusticia es peor que padecerla, y que no ser castigado es peor que serlo» (474 b). Su argumento depende de que se muestre que si cometer injusticia es más vergonzoso, también tiene que ser peor. Se ha debatido mucho la validez del argumento socrático[11]; pero lo que aquí nos importa no es tanto este aspecto, cuanto el énfasis que se pone en el papel que desempeña la vergüenza. Así como Polo le atribuye a este sentimiento el error de Gorgias, Platón vuelve a emplear el mismo recurso al hacer que Calicles comente la derrota de su predecesor; de acuerdo con este, el error de Polo fue admitir que cometer una injusticia era más vergonzoso (*aischíon*); ha sido refutado porque «se avergonzó (*aischyntheís*) de decir lo que piensa», a saber, que en realidad la injusticia es digna de admiración (482 e 2).

Polo cae refutado porque no logra reconciliar su admiración por el poder y la salud, obtenidos por cualesquiera medios, con su reconocimiento de que en general los actos injustos o criminales son vistos como deshonrosos y «vergon-

[10] Cf. Kahn 1983, pp. 79-84, respecto de la presión sobre Gorgias para que conteste como lo hace; sostengo que la distinción entre *conocer la justicia* y *ser justo*, importante en otros contextos, es irrelevante aquí.

[11] Cf. la discusión en Vlastos, 1967, pp. 454-460, y de nuevo en Vlastos, 1991, pp. 140-148. En Kahn 1983, pp. 90-92, sostengo que el argumento es lo suficientemente fuerte como para derrotar a Polo, pero no lo bastante para establecer la tesis positiva de Sócrates de que cometer injusticia es peor para quien la comete.

zosos»; y no puede dar cuenta de esta culpa moral en términos de placer y utilidad porque no dispone de una noción de la función social de la moralidad. En cuanto a Calicles, empleará los recursos teóricos de la contraposición habitual entre naturaleza (*phýsis*) y convención (*nómos*) para mostrar que el deshonor que va aparejado a los actos injustos se basa únicamente en este último, en las convenciones morales establecidas por los débiles en su propio interés; para los fuertes, en cambio, el criterio del honor y el deshonor no se establece por convención sino por naturaleza, que justifica su dominio sobre los débiles.

Sócrates conviene en que sus dos primeros interlocutores han fracasado por su excesivo pudor: la vergüenza (*aischýnesthai*) ha provocado que Gorgias y Polo «se contradigan a sí mismos ante muchos hombres, respecto de materias de la mayor importancia» (487 b). Calicles es el interlocutor ideal, en buena medida porque no se avergüenza de decir lo que piensa (487 d 5): dirá abiertamente «lo que otros piensan, pero no están dispuestos a decir» (492 d 2).

Sin embargo, su derrota también vendrá precipitada por el sentido del pudor. La refutación va a girar en torno a su afirmación de que una vida feliz, la de los fuertes, liberados de las inhibiciones convencionales, consistirá en maximizar el placer y satisfacer todos y cada uno de los deseos. Sócrates comienza por preguntarle si rascarse cuando a uno le pica es satisfacer un deseo, como beber cuando uno tiene sed, y si una vida dedicada a rascarse es una vida feliz (494 c); y cuando Calicles protesta por la vulgaridad de la pregunta, le advierte de que está tratando de evitar el bochorno, que fue la perdición de Polo y Gorgias. De modo que Calicles responde descaradamente que una vida empleada en rascarse es placentera y feliz –sin poner reparos en cuanto a la parte del cuerpo que uno elige rascar (494 d-e)–. El siguiente paso es más decisivo: qué piensa Calicles sobre los placeres del *kínaidos* (dicho bruscamente, el que gusta de ser sodomizado). Aparentemente, las leyes áticas lo trataban como equivalente a la prostitución masculina, y consideran que es razón suficiente para privar al culpable de sus derechos civiles. Alguien con ambiciones políticas, como Calicles, que admira las virtudes masculinas, no puede describir seriamente la vida del *kínaidos* como afortunada o feliz (*eudaímon*), como le reta Sócrates a hacer; ¡sólo puede tratar de avergonzar a Sócrates (*ouk aischýnei;*) por llevar el argumento hasta ese punto!

Frente a este reto, y en aras de la consistencia, Calicles mantiene la identidad entre el placer y el bien (495 a 5); pero en realidad ya ha sido derrotado por este primer argumento contra el hedonismo, debido a las consecuencias bochornosas de su tesis (*pollà kaì aischrà symbaínonta*, 495 b 5)[12]. Ahora

[12] Para el carácter decisivo de la objeción del *kínaidos*, cf. Kahn, 1983, pp. 105-107. Para el estatus de los *kínaidoi*, cf. Dover, 1978, p. 19 y ss. y *passim*; Winkler, 1990, pp. 176-197. Si

bien, como no admite la derrota, Sócrates presenta dos argumentos formales contra la equivalencia entre lo bueno y lo placentero. El segundo, que le lleva finalmente a abandonar su tesis, muestra que si el placer y el bien no son distintos, no habrá base para la superioridad moral de los valientes sobre los cobardes, con la que está comprometido Calicles. Al igual que en el primer argumento sobre los placeres vergonzosos, aquí no se refuta el hedonismo como una tesis abstracta, sino en tanto que una tesis que defiende Calicles. Puesto que es un aristócrata orgulloso y un político ambicioso, no puede ser un hedonista consistente. Como tal, la tesis no es necesariamente inconsistente, lo que se muestra incoherente es el vínculo entre el hombre y su posición; y por eso Sócrates puede afirmar que rechazará su propia tesis «cuando se haya contemplado correctamente a sí mismo» (495 e 1). Advirtió desde el comienzo que su posición le llevaría a ponerse en discordia consigo mismo: «Calicles no estará de acuerdo contigo, Calicles, sino que durante toda la vida se hallará en disonancia contigo. Por mi parte, pienso que es mejor que mi lira desafine... y que la mayoría de los hombres esté en desacuerdo conmigo y me contradiga antes que estar yo desafinado y contradecirme a mí mismo» (482 b 5-c 3).

IV La función positiva del *élenchos*

El resultado de las tres refutaciones es esencialmente negativo: revelar la incoherencia entre la vida y la doctrina del interlocutor, que se refleja en la inconsistencia entre diferentes opiniones sostenidas por el mismo hombre. Ahora bien, ¿cómo podemos vincular estos resultados negativos con la doctrina moral positiva que se postula en las paradojas contra Polo y se desarrolla en la sección final del diálogo, tras la derrota de Calicles? No cabe duda de que Sócrates presenta su tesis moral (que cometer injusticia y escapar al castigo es el peor de los males) como si hubiese quedado establecida por medio de argumentos que se basan en el *élenchos*, del tipo de los que se han usado para refutar a Polo y a Calicles.

> Estas conclusiones quedaron atadas y cerradas en nuestra discusión anterior con argumentos férreos y adamantinos, o así parece; y a no ser que tú, o alguien todavía más vigoroso desate esas ligaduras, no habrá modo de hablar en otros términos y seguir hablando bien... De todos los hombres que he encontrado hasta el momento, ninguno ha sido capaz de rechazar estas afirmaciones sin ponerse en ridículo, como ocurre ahora (508 e-509 a).

sustituimos «prostitución masculina» por «cobardía» en el tercero de los argumentos (498 a-499 a), vemos que se trata de una versión, más detallada, de la primera objeción.

Las conclusiones que se alcanzaron en la disputa contra Polo se presentan como si fuesen igualmente vinculantes contra Calicles, y en realidad contra cualquiera, de forma que nadie puede negarlas sin caer en contradicción. Sin embargo, ¿cómo es posible que refutaciones hasta tal punto personales y, en el caso de la discusión central con Polo, argumentos en extremo complejos y dudosos, justifiquen exigencias tan fuertes y universales?

Lo que quiero dar a entender es que la relevancia del papel que se le asigna a la vergüenza en las tres refutaciones es indicativa de su amplia validez; es reflejo de un concepto platónico que se correspondería con nuestra propia noción de un sentido moral innato, pero que él describe como deseo universal de lo bueno. Esa es la tesis que se presentó en la primera paradoja contra Polo: que todos los hombres desean el bien y lo persiguen en todas sus acciones (*Gorgias* 468 b-c, 499 e; cf. *Menón* 77 c-78 b, *República* VI, 505 d 11); y la vergüenza opera aquí como intuición oscura del bien por parte de los interlocutores de Sócrates. Si cuenta con que Polo y Calicles estarán de acuerdo con él inevitablemente, o de lo contrario se pondrán en desacuerdo consigo mismos, tiene que ser debido a una intuición de ese tipo, pues —como él mismo dice— todo el mundo desea el bien; y de hecho, el bien es la *areté* socrática, la excelencia moral e intelectual del alma. Por eso nadie quiere ser injusto o actuar injustamente.

Pues bien, la invulnerabilidad frente a la contradicción que Sócrates supone para su tesis básica –que lo que realmente queremos, o el verdadero bien y la felicidad, es la *areté*– se ve reforzada por la apelación dramática de un hombre que se nos presenta como encarnación de esa misma tesis. Su imagen tiende a proporcionarles un complemento positivo a los resultados negativos del *élenchos*. Y una vez más, la habilidad de Platón consiste en combinar elementos personales y doctrinales, que concuerdan a la perfección en el caso de Sócrates, mientras que son por completo inconsistentes en el de quienes están en desacuerdo con él. Para entender la significación *filosófica*, desde el punto de vista platónico, del extraordinario poder que ejerció su representación literaria de Sócrates tenemos que considerar algunas de las implicaciones de la afirmación de que a todos nos mueve un deseo racional (*boúlesthai*) del bien[13].

La primera de las paradojas contra Polo (que los oradores y los políticos no tienen realmente poder, pues no hacen lo que quieren, sino tan sólo lo que consideran mejor) se apoya en la afirmación de que *sólo queremos lo bueno* o *el bien*, y de ahí que todo cuanto hacemos lo hacemos por mor de algo bueno (o simplemente por el bien, *héneka toû agathoû* en 468 b 1, b 7). Ahora bien, para Sócrates bueno es en primer lugar y ante todo lo bueno para la psique: una acción sólo es buena para mí si mejora mi alma, como lo hace actuar de modo

[13] Desde aquí hasta el final del capítulo sigo libremente Kahn, 1983, pp. 113-121.

justo. Y no se trata de una verdad privada: lo que es bueno para mí también lo es para todos los demás, y todos los hombres quieren lo que es bueno. En consecuencia, *todos quieren actuar con justicia,* lo sepan o no; *nadie quiere actuar injustamente,* pues (lo sepa o no) le hará daño, y nadie quiere sufrir ningún daño. Así que quien actúa de modo injusto actúa *ákon*: sin quererlo (porque no quiere sufrir ningún daño) y sin saber (porque no se da cuenta de que su acción es perjudicial).

Parece que esta lectura del argumento viene exigida por el resumen que hace el propio Sócrates en 509 e: «Polo y yo estamos de acuerdo en que nadie quiere actuar mal (*boulómenos adikeîn*), sino que todos los que actúan de forma injusta lo hacen involuntariamente (*ákon*)»; lo cual implica que todos tenemos un deseo profundo y completamente racional, aunque inconsciente –una especie de voluntad verdadera–, de justicia y virtud, ya que para nosotros lo bueno (nuestro bienestar o nuestra felicidad) consiste en la condición justa y virtuosa del alma. Ahora bien, si nos falta el conocimiento o la *téchne* de justicia y virtud, no sabemos cuál es nuestro propio bien: somos incapaces de identificar el objeto de nuestro propio deseo racional (*boúlesthai*)[14]; de manera que se requiere la *téchne* tanto para reconocer el auténtico objeto de deseo (el bien intrínseco) como también para garantizar los medios para alcanzarlo (el bien instrumental).

La noción de un deseo racional inconsciente, o sólo en parte consciente, respecto del bien nos permite entender porqué Platón, tanto aquí como en otros pasajes, se puede apoyar en lo que utilizando una jerga técnica llamaríamos la lectura «transparente» del deseo, que en otras circunstancias se interpretaría como un error lógico. Los contextos dominados por verbos como

[14] Para evitar la noción de un deseo inconsciente, algunos estudiosos han analizado el argumento de Sócrates en los términos de una distinción entre el objeto de deseo que uno se propone (o *de dictu*) y el objeto de deseo real (o *de re*); de modo que todos los hombres querrán el bien *de dictu*, es decir, lo que consideran el bien, pero diferirán en lo que desean realmente (*de re*, o en concreto), debido a las diferencias en lo que consideran bueno: poder, salud o cualquier otra cosa. Así, si el bien es la virtud, pero Polo cree equivocadamente que es el poder, entonces no desea realmente la virtud. Para un análisis en esta línea, cf. Santas, 1979, p. 186 y ss., al que sigue Vlastos, 1991, pp. 150-154.
Esta lectura mostrará por qué el argumento no es formalmente válido, pero a cambio vuelve insulsa y estéril la paradoja. La distinción lógica entre dos concepciones del objeto de deseo no consigue dar cuenta de la afirmación de Sócrates de que tanto Polo como cualquier otro creen que cometer injusticia es peor que padecerla (474 b), ni de su afirmación de que si Calicles no lo admite estará en desacuerdo consigo mismo durante toda su vida (482 b). Estas paradojas se entienden de forma más natural si lo que se quiere decir es que, lo sepa uno o no, lo que realmente quieren todos los hombres es el bien de su alma, que es incompatible con cometer injusticias. Es lo que está en juego en el mito final del *Gorgias*, que trata de mostrar en términos narrativos por qué la felicidad (lo que todos desean) es la excelencia psíquica, o se sigue inevitablemente de ella.

«querer» o «desear» se consideran por lo general intensivos (y no extensivos), y se entiende en consecuencia que no admiten la sustitución de proposiciones distintas referidas al mismo objeto. Aunque Edipo quiera castigar al asesino de Layo y él mismo sea el asesino de Layo no se sigue lógicamente que quiera castigarse a sí mismo; o bien si Rigoletto quiere que muera la persona que está en el saco, pero la persona del saco es su hermana, no se sigue que Rigoletto quiera la muerte de su hermana. De forma similar, no se considera válido en general un argumento con la siguiente forma: Calicles quiere el bien; el bien es en el fondo la virtud; en consecuencia, Calicles quiere la virtud. Quizás debamos interpretar el uso platónico del argumento como protréptico y no más bien deductivo: si llegas a ver que la virtud es el bien (y en consecuencia buena para ti), la *desearás*. La función del *élenchos*, reforzada por la presentación de Sócrates como ejemplo de virtud, consiste en conducir al interlocutor y al lector hasta el punto en que puedan verlo, y el impulso no procede sólo de la destreza dialéctica de Sócrates, sino de su habilidad para explotar el deseo profundo del bien que mueve a todo agente moral, incluso cuando el propio agente ignora la naturaleza y el objeto de su deseo.

Si este es el punto de vista de Platón, entonces se entiende mejor el papel que desempeña la vergüenza en las refutaciones: en los tres casos, el sentimiento de la vergüenza indica que Sócrates está poniendo en juego preocupaciones morales que el interlocutor tiene que reconocer y que, si las entiende adecuadamente, le llevarán a una percepción correcta de la *areté* como el bien que en verdad desea[15]. Normalmente el interlocutor no alcanza esa percepción: el diálogo no describe episodios de conversión a la vida filosófica[16]; pero podría ayudar —y ciertamente lo hizo desde un punto de vista histórico— a provocar la conversión de algunos lectores. Un diálogo perdido de Aristóteles refiere el caso de un labrador corintio que tras tropezar con el *Gorgias* «dejó de inmediato sus tierras de labor y su viñedo para entregarle su alma a Platón y sembrar y cultivar los campos platónicos»[17]. Esta historia puede servir como emblema de uno de los principales propósitos que le movieron a escribir el diálogo. Él habría dicho, o bien podemos decirlo en su nombre, que el impacto

[15] A mi entender, es lo que subraya Sócrates (en 474 b y 475 a) cuando afirma que todos creemos que actuar injustamente es lo peor y que nadie preferiría cometer injusticia que padecerla. No se trata de que estas afirmaciones se sigan de premisas en las que sus interlocutores crean actualmente (como sugirió Vlastos en una ocasión), sino que son más bien protrépticas: es lo que creerán y preferirán todos *si entienden lo que está en juego*. De este modo, en 495 e 1, Calicles cambiará de opinión «cuando llegue a contemplarse correctamente a sí mismo».

[16] Para encontrar algunas alusiones a la conversión, cf. las indicaciones de Apolodoro en *Banquete*, 173 c-e. Para una descripción completa del poder personal que posibilita la conversión, cf. allí el discurso de Alcibíades, en 215 b-216 c.

[17] Aristóteles, *Nerinthos*, fr. 1 (Ross, 1955, p. 24; Rose³, fr. 64).

sobre el lector puede basarse en el sentido de la verdad moral en todos nosotros, que consiste en nuestro amor por el bien y nuestra capacidad para reconocerlo en la vida de Sócrates y en su práctica de la *areté*. El hecho de que los lectores del *Gorgias*, la *Apología* y el *Critón* sintiesen hasta tal punto ese impacto, si no como una conversión a la filosofía, al menos como un sentimiento de sobrecogimiento ante la personalidad de Sócrates y una profunda simpatía con su posición contra Calicles; ese impacto enorme de la representación literaria de Sócrates en la pluma de Platón, que se prolongó a lo largo de los siglos, podría entenderse como una especie de confirmación de la posición platónica respecto de la «transparencia» de nuestro deseo del bien.

Pero el efecto sobre el lector cae fuera del diálogo. Lo que tenemos en él es el impacto sobre los interlocutores: la manipulación socrática de su sentido del ridículo para forzarlos a que se enfrenten a la incoherencia de sus propias posiciones y den así un primer paso hacia el reconocimiento de su ignorancia, que es el comienzo de la sabiduría.

Cuando la vergüenza por admitir en su esquema moral placeres viles, impropios de hombres o políticamente desastrosos conduce a Calicles a reconocer la incoherencia de una vida dedicada tanto al poder político como a la gratificación indiscriminada, se ve obligado, en efecto, a abandonar la persecución de la *epithymía*, el «apetito» o el placer a cualquier precio, en favor del principio socrático del *boúlesthai*: la evaluación del impulso y la gratificación de acuerdo con algún patrón de lo que sea bueno. De modo que, tras la refutación de Calicles, divisamos una distinción fundamental entre dos concepciones del deseo, así como la inadecuación de una de ellas como base para una teoría coherente de la vida buena. Una vez que admite que algunos placeres son mejores y otros peores (en 499 b), ha aceptado de hecho el *boúlesthai* o elección racional como el criterio decisivo para la virtud y la felicidad, en lugar de la *epithymía* o el puro deseo; y la discusión vuelve de inmediato al tema del bien como fin y meta de la acción (499 e-500 a), y eventualmente a la noción de deseo racional (*boúlesthai*) de felicidad, que sólo se puede realizar en la práctica de las virtudes (509 c 9 y ss.). «En verdad, nadie quiere (*boulómenos*) actuar injustamente, sino que todo el que actúa de modo injusto lo hace de forma involuntaria (*ákon*)» (509 e 5-7). Como hemos visto, el deseo racional del bien puede ser en parte inconsciente, como lo era sin lugar a dudas en el caso de Calicles; ahora bien, la función del *élenchos* consiste en llevar a la conciencia ese deseo, como se ve obligado a hacer Calicles, al menos en parte, y aunque sea de mala gana. Según lo presenta el diálogo, la confianza de Sócrates en semejante deseo está en la base de su fe declarada en el *élenchos*, su convicción de que, salvo que la doctrina ética pueda ser refutada, «el propio Calicles estará en desacuerdo contigo, Calicles» (482 b-c). El contradictor

tiene que terminar por contradecirse a sí mismo, y estar «en desacuerdo toda su vida», pues sus anhelos conscientes jamás estarán en sintonía con su deseo más profundo.

V Los límites del *Gorgias*

La refutación de Calicles se extiende desde su admisión de que algunos placeres son mejores que otros en 499 e hasta la conclusión en 505 b, que rechaza directamente su primera tesis moral al afirmar que la disciplina y el control de los apetitos es mejor para el alma que una gratificación sin restricciones. Se alcanza esta conclusión mediante un argumento que depende esencialmente de la noción de las virtudes como orden y armonía del alma (*táxis, kósmos*), que se introduce mediante una inducción o *epagogé* sistemática a partir de las artes: al igual que sucede en la pintura, la arquitectura o la construcción de navíos, un artista político-moral «mirará por su producto (*érgon*)», con objeto de darle una forma (*eîdos*) y una disposición ordenada (*táxis*). Así como una casa y un barco son buenos cuando se caracterizan por el orden (*táxis*) y la estructura armoniosa (*kósmos*), y de similar modo ocurre con nuestros propios cuerpos, igualmente pasa también con el alma: «¿no será buena el alma cuando se caracterice por el orden y la estructura en lugar del desorden?». Calicles asiente: «a partir de los casos anteriores, es necesario (*anánke*) estar de acuerdo también con ello» (504 b 6).

La necesidad que ata aquí a Calicles procede estrictamente de la analogía; y lo mismo sucede con el siguiente paso, la identificación del orden psíquico con las virtudes tranquilas, la justicia y la templanza, por analogía con la salud, concebida como el producto del orden armonioso en el cuerpo (504 c-d). Así, en la refutación final de Calicles (a la altura de 505 b) Sócrates establece la superioridad de la disciplina moral sobre la gratificación irrestricta enteramente sobre la base de esta analogía con las artes.

En 508 a se introduce una analogía todavía más extensa en favor de la afirmación de que el hombre bueno es feliz, mientras que el malo es en cambio miserable (507 c 3-5). El hombre que quiera ser feliz no ha de seguir el consejo de Calicles: dejar que sus deseos campen sin restricción y tratar de satisfacerlos todos, pues sería tanto como entregarse a «un mal que no tiene límites, la vida de un pirata», que no es amigo de los hombres ni de los dioses:

> Es incapaz de participar de ninguna comunidad, y donde no hay participación tampoco hay amistad. Dicen los sabios, Calicles, que el cielo y la tierra, los hombres y los dioses se encuentran ligados por la comunidad y la amistad, por el orden y la templanza y la justicia, y por esa razón llaman *kósmos* al universo, mundo ordenado, ni desorden ni disolución (507 e-508 a).

Calicles se ha extraviado porque no ha visto cuán grande es el poder de la proporción geométrica (*isótes geometriké*) entre los dioses y entre los seres humanos.

Esta visión del alma armoniosa, bien ordenada, semejante por un lado al orden natural del cosmos y, por otro, a los productos más logrados de las artes, constituye el último intento de Platón, dentro de los límites del *Gorgias*, de darle apoyatura teórica a su convicción de que la vida socrática no sólo es la mejor que puede vivir un ser humano, sino la más feliz. Ahora Sócrates puede deducir de esta conclusión, a saber, que es «debido a la posesión de la justicia y la templanza por lo que los hombres felices lo son, y debido a la maldad por lo que los otros son miserables», las paradojas aducidas antes contra Polo y Gorgias: que cometer injusticia es peor que padecerla y que el verdadero orador tiene que ser un hombre justo y saber qué es lo justo (508 b-c 3); de manera que sus conclusiones se reafirman en los términos más rígidos, como establecidas por «argumentos férreos y adamantinos» (en el pasaje antes citado de 508 e-509 b).

¿Qué podemos hacer con unos argumentos que se afirman aquí con tanta seguridad? Sabemos que la argumentación contra Polo no es lo bastante fuerte como para establecer la conclusión socrática[18], y es difícil creer que a Platón se le pasase totalmente desapercibido este hecho. Todos los argumentos positivos contra Calicles se basan en el supuesto de que lo que hace que algo sea bueno es su propio *kósmos*, y que el orden propio del alma es la templanza y la justicia; pero, como se ha visto, esta concepción se sostiene sobre una analogía con los productos del arte humano. La inferencia de la bondad a la felicidad que viene a continuación se basa a su vez en un significativo juego de palabras en torno a «hacer bien» (*eû práttein*)[19], y esta conclusión se ve reforzada por otra analogía, con la buena ordenación del cosmos. Aparte del juego de palabras, que expresa más bien una convicción que un argumento, todo el razonamiento en esta sección[20] tiene la forma de la analogía o la comparación: entre la virtud y los productos del arte, entre la virtud y los productos de la naturaleza y el entero orden de la naturaleza, entre la política y la industria de la construcción (514 a y ss.), entre la política y la medicina y el entrenamiento de los atletas (514 d, 517 e y ss., etc.), entre el político y el que guarda animales (516 a), entre el político y el auriga (516 e). Cuando compuso el *Gorgias*, Platón debía creer que estos argumentos eran más firmes de lo que nos incli-

[18] Cf. más arriba, nota 11.

[19] «El hombre bueno quiere hacer bien y con nobleza (*eû te kaì kalôs*) todo cuanto hace, y quien hace el bien (*eû práttonta*) será dichoso y feliz» (507 c 3-5). La primera aparición de *eû práttein* es inequívocamente moral, la segunda juega con el sentido de la buena fortuna y el éxito.

[20] Con una excepción: el argumento deductivo en favor de la unidad de las virtudes en 507 a-c.

mos a suponer[21]. Pero sabemos que su amigo Euclides criticó el argumento analógico, y en el *Cármides* Platón pone en boca de Critias una crítica similar[22]. Tarde o temprano tuvo que darse cuenta de que los argumentos positivos del *Gorgias* no eran satisfactorios, debiendo escribir más adelante la *República* para enmendarlo[23].

Falta aquí, ante todo, una psicología moral del tipo de la que se desplegará en los libros IV y VIII-IX de la *República*; una teoría psicológica que pueda prestarle apoyo racional a la convicción intuitiva de que la justicia es la salud del alma, y de que por tanto alguien con un carácter como el de Sócrates no sólo tiene que ser virtuoso, sino además feliz. Falta también una teoría del conocimiento que pueda aportarle más contenido a la noción de *téchne*, que le dé más sustancia a la noción de conocimiento moral, como un componente decisivo de la vida en la filosofía; y para Platón una teoría del conocimiento requerirá a su vez una teoría del *objeto* de conocimiento, en otros términos una metafísica. De manera que para pasar del *technikós* del *Gorgias* al filósofo-rey necesitaremos la doctrina de las Formas, y para explicar cómo estas pueden guiar y motivar una vida de virtud necesitaremos la teoría del *éros* filosófico[24]. Por último, con vistas a exponer y defender todas estas teorías, Platón necesitará un modo de argumentar que vaya más allá de las técnicas del *élenchos* y la *epagogé* del *Gorgias*; en concreto necesitará una noción más potente, como lo es la de dialéctica, que se introduce en el *Menón* junto con el método hipotético.

Aún así, lo que el *Gorgias* tiene que ofrecer no es desdeñable. Su argumento más contundente en favor de la posición moral socrática es el colapso total de la alternativa de Calicles, junto con una contrapartida positiva en el retrato del propio Sócrates. El *élenchos* muestra que sus oponentes no logran dar cuenta del bien y del mal, de lo correcto y lo incorrecto, y ello no deja de ser muy consecuente con sus propias vidas y convicciones. El ideal socrático de

[21] Richard Robinson (1953, p. 209) cita el *Gorgias*, 508 a, en referencia al poder de la equivalencia geométrica «entre los dioses y entre los hombres», como prueba de su opinión de que «Platón cree que las "analogías" o "equivalencias geométricas" son frecuentes en la realidad y básicas para su estructura». No obstante, y dejando a un lado la naturaleza de la realidad, Platón parece más proclive a contar con el argumento por analogía en el *Gorgias* que en el *Cármides*.

[22] *Cármides* 165 e, 166 b 7-c 3. Cf. la discusión, más adelante, en el capítulo VII, § IV. Respecto de la objeción de Euclides al razonamiento por *epagogé*, cf. arriba, p. 43.

[23] Williams (1985, p. 22) opina lo mismo: el argumento de Sócrates contra Calicles «es, en realidad, tan poco convincente que Platón tuvo que escribir más adelante la *República* para mejorarlo».

[24] Cf. más adelante, capítulo IX. Para los gérmenes de esta teoría en el *Gorgias*, cf. el contraste entre el *éros* por la filosofía y el *éros* por los demos atenienses en 481 d y ss. La presencia de este último en el alma de Calicles impide que le persuadan los argumentos de Sócrates (513 c 7).

excelencia psíquica se establece en base al único punto de apoyo que le puede prestar la prueba del *élenchos*: sólo en el caso de Sócrates vida y muerte resultan estar en armonía con sus doctrinas; y esto significa que su juicio y su muerte, a los que se alude aquí tan a menudo, forman parte del argumento del *Gorgias*, aproximadamente en la misma medida en que la caída de Troya forma parte de la trama de la *Ilíada*.

El diálogo da a entender que la armonía entre vida y creencias se sostiene porque las doctrinas de Sócrates están de acuerdo con su propio *boúlesthai*, con su deseo racional del bien, y no así las afirmaciones de sus adversarios. Tal vez el punto de vista más fundamental del diálogo resida en esta conexión entre la dimensión personal del *élenchos* y la teoría platónica del deseo. Explica la importancia filosófica de la figura personal de Sócrates, el alma afortunada cuya fuerza interior y su serena seguridad en sí mismo se sustentan en una armonía del deseo que ilustra y confirma la teoría filosófica que Platón desarrollará en la *República*, y si muchos de nosotros simpatizamos, al menos a un nivel instintivo, con las afirmaciones filosóficas de Platón es por virtud del extraordinario poder de seducción de esta representación.

Un crítico hostil se quejaría de que Platón ha levantado ante nuestros ojos una nube de polvo literario, deslumbrándonos con su brillante retrato, de forma que quedamos cegados para los grandes agujeros que hay en sus argumentos. Desde una posición más favorable a la relación entre literatura y filosofía, sostengo que lo que hace es explotar sus facultades artísticas para producir en los lectores un simulacro del impacto personal de Sócrates sobre la vida de sus interlocutores originales, y lo primero y ante todo sobre el propio Platón. Si se me permite tomar prestada del *Ión* la comparación con una cadena magnética, diré que en tanto que autor Platón es como el rapsoda que trasmite a los lectores del diálogo el *éros* filosófico que él mismo recibió de Sócrates, el primer eslabón y análogo al poeta del *Ión*. Pero, al igual que el poeta obtiene su poder de las Musas como imán original, así Sócrates obtiene la enorme fuerza de su doctrina y su personalidad de su fuente arquetípica y de su meta, el amor y la búsqueda de lo realmente *kalón* y bueno. Creo que Platón podría haber dicho que su amor por Sócrates (y de muy lejos el nuestro) es el amor por un alma cuya vida se hizo bella en virtud de la entrega total a ciertos principios, un amor cuyo poder se explica (de acuerdo con la teoría de los diálogos medios) por la llamada erótica —primero a Sócrates, a continuación a Platón y finalmente a nosotros— de lo plenamente real e incondicionadamente bueno.

En el *Gorgias* las cosas son más simples, pues nuestro deseo racional del bien no se dirige a una Forma trascendente, sino al puro embellecimiento del alma mediante la virtud, que hace una vida admirable y querida. Aquí, al igual

que en la *Apología* y el *Critón*, la vida y la muerte de Sócrates se presentan como el principal puntal de su enseñanza moral, de forma similar a como el *élenchos* personal de sus adversarios socava cualquier pretensión que pareciesen tener sus propias doctrinas, consideradas en abstracto. La justificación filosófica de Platón para la dependencia en que el argumento se encuentra respecto de la vida y el carácter del orador, y también (podríamos añadir, desde el punto de vista platónico) la explicación psicológica de por qué dicha vinculación entre argumento y carácter tiene un éxito tan notorio en el impacto dramático que producen los diálogos, ambas —explicación y justificación— residen en el deseo profundo, parcialmente inconsciente, del bien por parte del interlocutor y también del lector. Podemos decir que a sus ojos el deseo del bien desempeña el mismo papel que la simpatía o el sentimiento moral en un filósofo como Hume. Ninguna teoría sobre el argumento y la prueba filosófica que ignore el papel de este deseo fundamental a la hora de conformar modelos de acuerdo y asentimiento podrá dar cuenta adecuadamente de la práctica de la filosofía tal como se la caracteriza en los diálogos platónicos.

CAPÍTULO VI

LA PRIORIDAD DE LA DEFINICIÓN: DEL *LAQUES* AL *MENÓN*

I LOS DIÁLOGOS PUENTE

En las cuestiones básicas de filosofía moral Platón permanece fiel a la posición que adoptó en el *Gorgias*. En particular, mantiene su concepción de que la meta de la política racional es la misma que la de la educación moral: producir virtud en las almas de los hombres. Esto requerirá de un *technikós*, un experto en *areté*; pero el *technikós* del *Gorgias* no es aún el filósofo rey. Para ello serán necesarias la psicología, la epistemología y la metafísica de la *República*, de modo que hay cabida para un amplio desarrollo del pensamiento platónico entre el *Gorgias* y los diálogos medios: *Banquete*, *Fedón* y *República*.

Quiero localizar en este espacio intermedio los siete diálogos puente: *Laques*, *Cármides*, *Eutifrón*, *Protágoras*, *Menón*, *Lisis* y *Eutidemo*. Presentan y elaboran temas que cuajarán en los libros centrales de la *República*, donde la *téchne* pasa a ser *dialektiké*, el arte principal del filósofo rey. Ahora bien, una *téchne* se define por referencia a su objeto o al tema en cuestión, siendo las formas o esencias de las cosas el objeto de la *dialektiké*, de manera que el paso más decisivo en la articulación gradual de la *téchne* del filósofo rey en el pensamiento platónico será la introducción de la noción de esencia en los diálogos de la definición. Sostengo que la búsqueda de esencias en el *Laques*, el *Eutifrón* y el *Menón* desde el comienzo está orientada hacia posiciones futuras, es decir, ha sido concebida para prepararle el camino a la doctrina de las Formas. Sin embargo, el modo platónico de exposición es tan sutilmente ingresivo que su propósito sólo puede percibirse de forma retrospectiva, desde la posición ventajosa que nos proporcionan los diálogos medios.

Los siete diálogos puente forman un grupo lleno de contrastes. Quizás su único rasgo común sea la estructura aporética: todos ellos terminan con preguntas y no tanto con respuestas (el *Eutidemo* es el heterodoxo del grupo, pues no es directamente aporético, aunque finaliza también sin una conclusión

clara). El *Laques*, el *Cármides* y el *Eutifrón* son diálogos sobre una definición: tratan de especificar qué es el coraje, qué es la templanza (*sophrosýne*) y qué es la piedad, y todos ellos fracasan. Una vez que en estos diálogos se han buscado las partes separadas de la virtud, en el *Menón* se trata de determinar su unidad como un todo. La pregunta «¿qué es la virtud?» se plantea allí como un prerrequisito para responder a la cuestión de Menón: «¿se puede enseñar la virtud?», de modo que el texto oscila entre esas dos preocupaciones, la naturaleza y la posibilidad de enseñar la *areté*, sin que se llegue a una conclusión firme respecto de ninguna de ellas. Las preguntas por la posibilidad de enseñar la virtud y por la relación que guarda con sus partes son al igual los dos asuntos centrales del *Protágoras*, que concluye precisamente en el punto donde comenzaba el *Menón*. Por lo tanto, podemos afirmar que en cuanto a su contenido temático estas cinco obras *Laques, Cármides, Eutifrón, Protágoras* y *Menón* están estrechamente vinculadas entre sí.

Los otros dos diálogos puente, el *Lisis* y el *Eutidemo*, se relacionan con el grupo de un modo más laxo; pero ambos comparten con *Laques* y *Cármides* la atmósfera escolar de su escena inicial y una preocupación común por la educación de la juventud. El encanto narrativo de *Lisis* y *Cármides* es tan similar que se los ha descrito como diálogos gemelos[1]; y entre *Eutidemo* y *Menón* hay también muchos puntos en común en cuanto al tema y el argumento[2]. Por lo tanto, incluso sin que haya un tema o un formato único que caracterice a todos los miembros del grupo, gracias a una serie de parecidos de familia superpuestos estos siete diálogos pueden tomarse en conjunto, con cierta probabilidad, como si formasen un grupo coherente, la introducción aporético-proléptica a los diálogos medios.

Comienzo mi análisis del grupo con el *Laques*. Voy a presentar en este capítulo –y las defenderé en la medida en que me sea posible–, las siguientes afirmaciones polémicas:

1. Que los tres diálogos *Laques-Eutifrón-Menón* constituyen una exposición unificada y continua de la lógica de la definición.
2. Que el *Laques* es la introducción natural a la serie y al grupo más amplio de los diálogos puente.
3. Que el principio epistemológico de prioridad de la definición, que se anuncia en el *Laques* y se desarrolla de modo más completo en el *Menón*, supone la paradoja de Menón y prepara la doctrina de la reminiscencia.
4. Que la doctrina de la reminiscencia, tal como se introduce en el *Menón*, no puede resolver la paradoja a no ser que los objetos de reminiscencia

[1] Así Wilamowitz, 1920, vol. I, pp. 187-189.
[2] Para los paralelismos entre *Menón* y *Eutidemo*, cf. más adelante, pp. 221, 239 y ss.

sean radicalmente diferentes de los objetos de la experiencia ordinaria, y de ahí que la reminiscencia de Formas trascendentes, tal como se expondrá en el *Fedón*, ya esté implícita en el uso que el *Menón* hace de ella.

5. De acuerdo con ello, sostengo también que la exposición de la doctrina de las esencias como *definienda*, desde el *Laques* hasta el *Fedón*, es la revelación gradual de una única posición filosófica, y no un movimiento desde el «Platón temprano» (o Sócrates) hasta el «Platón de la época media». El paso más importante que se da en estos diálogos conduce desde un concepto de *téchne* filosófica, cuyo contenido se especifica vagamente como el conocimiento del bien y del mal, hasta un concepto de *téchne* como *dialektiké*, cuyo contenido se explicará mediante la doctrina de las Formas; este desplazamiento comienza con la búsqueda de esencias explicativas en el *Laques* y el *Eutifrón*.
6. Que Platón marca explícitamente esta continuidad entre las esencias de *Laques-Eutifrón* y las Formas de *Fedón-República* con su elección de la expresión técnica para estas últimas: *tò hò ésti* (*íson*), «lo que-es-Igual».
7. Por último, que la función aporética y propedéutica del grupo de diálogos puente se entiende mejor en los términos en que el propio Platón reflexiona en el *Menón* sobre la función de la *aporía* como un prerrequisito para el conocimiento.

En consecuencia, comienzo con los tres diálogos más directamente relacionados con cuestiones de definición: *Laques*, *Eutifrón* y *Menón*. En el próximo capítulo pasaré a comentar el *Cármides*, que presenta la forma externa de un diálogo de este tipo, pero en realidad se centra en otros problemas. En el capítulo VIII me ocuparé del *Protágoras* y en el IX del *Lisis*. Pospongo el estudio del *Eutidemo* al capítulo X, donde me ocuparé de la dialéctica. De este modo, presento una interpretación parcial de los siete diálogos puente antes de volver, en el capítulo XI, a la doctrina de las Formas tal y como se presenta en las obras de época media.

II EL *LAQUES* COMO DIÁLOGO INTRODUCTORIO

Hay varias características llamativas en el *Laques* que se explican mejor bajo el supuesto de que Platón lo concibió como introducción a una nueva serie de diálogos, precisamente aquellos que han sido considerados típicamente «socráticos» porque acaban en una *aporía*. La inusual extensión del prólogo dramático, que ocupa la primera mitad de esta breve pieza, sería indicativa de

su función introductoria[3]. Este proemio no sólo es notable por el excepcional prestigio de los interlocutores, sino también por el modo inhabitual en que se introduce a Sócrates: es único entre los diálogos socráticos por cuanto que no hace de él uno de los participantes en la conversación inicial, y porque se han de leer varias páginas antes de que intervenga. Al elegir un primer orador, Lisímaco, al que hay que presentar a Sócrates, Platón da ocasión para que los dos generales, Laques y Nicias, lo elogien como un destacado ciudadano-soldado, con especial interés para la educación de la juventud. Así, el prólogo prepara cuidadosamente tanto la posición privilegiada de Sócrates como también el asunto central de los diálogos puente: la formación de los jóvenes en la *areté*. La discusión de este tema en el *Laques* llevará directamente al problema de la definición de las virtudes, y de ahí al principio de la prioridad de la definición.

Atendamos en primer lugar a la elección de los interlocutores: los padres cuyos hijos han de ser educados, Lisímaco y Melesias, son a su vez hijos de dos de los hombres de Estado más famosos del siglo V ateniense, Aristides el justo y Tucídides, hijo de Melesias, rival de Pericles; los dos generales cuya opinión se solicita, Laques y Nicias, son personajes de primera fila en la vida política de Atenas durante los años que siguen a la muerte de Pericles. El elevado estatus personal de los generales y los lazos familiares, más destacados si cabe, de los padres sirven para darle interés dramático al debate sobre el mejor modo de educar a los jóvenes en la excelencia. Como es de prever, Sócrates termina por mostrar a tan renombrados soldados que no saben de qué hablan cuando tratan de definir el coraje; pero en el prólogo sucede algo más: se lo presenta como un ciudadano eminentemente respetable, que recibe una alta consideración por parte de dos de los hombres más importantes de la ciudad. Además, la conversación con Lisímaco, el hijo de Aristides, muestra sus lazos de parentesco con la mejor sociedad ateniense, de modo que la impresión que recibe el lector es muy distinta de la que producen el *Hipias menor*, donde defiende puntos de vista morales escandalosos, o el *Gorgias*, donde ataca la reputación de Pericles y otros grandes nombres de la historia de Atenas. Al introducirlo como un tutor apropiado para los jóvenes, el prólogo al *Laques* fija el marco para una serie de diálogos sobre la naturaleza y la enseñanza de la virtud, donde Sócrates desempeñará el papel de guía moral, y al presentarlo como un ejemplo reconocido de coraje, aquella virtud que se ha de definir, introduce

---

3 El proemio al *Laques*, el más largo de todos los diálogos, ocupa once de las treinta y tres páginas de la edición Stephanus, antes de que comience la búsqueda de la definición en 189 e-190 d. Lo más cercano es el triple prólogo al *Protágoras*, que ocupa diez páginas de un diálogo que tiene más del doble que el *Laques*. Lo habitual es que el prólogo dramático se extienda entre cuatro y seis páginas; el preámbulo a *República* I ocupa menos de cinco.

además la búsqueda teórica de una definición en el seno de una preocupación práctica más amplia por la educación moral y política: ¿cómo educar a los jóvenes de forma que adquieran la *areté* o «excelencia»? En el comienzo del prólogo, la excelencia se entiende como éxito político y fama pública; hacia el final, Sócrates ha reformulado cuidadosamente esa meta en los términos siguientes: hacer «que sus almas sean tan buenas como sea posible» (186 a). Queda latente la tensión entre esas dos concepciones tan distintas de la *areté*, que domina la apasionada confrontación del *Gorgias*, puesto que el tema del coraje da cabida al menos para una convergencia superficial entre ambas perspectivas.

El resultado directo del prólogo consiste en motivar la búsqueda de una definición como base para una decisión sobre la política educativa. Las dos cuestiones de la posibilidad de enseñar y la utilidad práctica están planteadas desde el comienzo, en la disputa entre Laques y Nicias sobre si los chicos deben entrenarse en el combate con armadura: ¿se trata o no de un *máthema*, un asunto digno de enseñanza (182 e)? Pero Sócrates generaliza y transforma esta cuestión en un intento de especificar la meta, el *hoû héneka*, de la educación moral (185 d): ¿cómo es posible que la *areté* entre en las almas de los jóvenes y haga de ellos hombres mejores (190 b)? Sin lugar a dudas, esa es precisamente la meta del arte político tal como se lo define en el *Gorgias*, y aquí se busca también un experto, un *technikós* (185 a 1, b 11, d 9, e 4, etc.); hasta las credenciales que se le exigen son las mismas que en el *Gorgias*: ¿quiénes fueron sus maestros?, y ¿qué obras ha realizado[4]? Sólo que en este caso Sócrates decide seguir una estrategia diferente.

Otra investigación que lleva al mismo resultado, y que sería un punto de partida más fundamental —sugiere—, consistiría en definir el asunto en cuestión para el que necesitamos un experto y la meta que se ha de perseguir[5]. Para establecer ese punto de partida, dice Sócrates, tenemos que saber qué es la virtud (190 b); pero como la *areté*, en cuanto un todo, es un asunto demasiado amplio, permítasenos tomar la parte que parece más relevante para la cuestión que se planteó al comienzo: ¿deben entrenarse los jóvenes en la lucha con armaduras? «Tratemos entonces de decir en primer lugar qué es el coraje (*andreía ti pot' estín*); y a continuación investigaremos de qué modo pueden adquirirlo los muchachos, en la medida en que puede obtenerse mediante la práctica y el aprendizaje (*mathémata*)» (190 d 7).

[4] Cf. *Laques* 186 e-187 c, 189 d 5-7; *Gorgias* 514 b-c, 515 a y ss.

[5] El sentido de *mâllon ex archês* en 189 e 2-3 se explica por la referencia temprana, en 185 b, a la necesidad de «ponerse de acuerdo desde el comienzo (*ex archês*) respecto del asunto sobre el cual se delibera, sobre quién de nosotros es un experto y ha recibido formación para ese propósito (*toútou héneka*) y quién no».

En la próxima sección volveremos sobre el planteamiento de la pregunta *¿qué es X?*, que aquí se introduce como prolegómeno teórico para la empresa práctica de la educación moral. La discusión más amplia sobre la definición en el *Menón*, donde la pregunta «¿qué es la virtud?» se plantea como prerrequisito para responder a la cuestión de Menón: ¿se puede enseñar la virtud?, apunta en la misma dirección: la prioridad de la definición, en la que insisten ambos diálogos, es ante todo la prioridad metodológica de la teoría respecto de la práctica. En los otros dos diálogos de la definición, *Cármides* y *Eutifrón*, la investigación está motivada, al menos superficialmente, por una preocupación práctica equivalente: Sócrates le pide a Cármides que defina la templanza con el propósito de descubrir si ya posee la virtud o si necesita el ensalmo que le ayudará a curar su dolor de cabeza; y a Eutrifrón le pide que defina la piedad, de modo que él mismo pueda usar ese conocimiento para defenderse ante el tribunal contra la acusación de impiedad. Pero en el *Laques* y el *Menón*, donde el principio de prioridad se formula explícitamente, la motivación práctica refleja una preocupación central de la empresa socrático-platónica: la necesidad de definir la virtud como meta de la educación moral.

A menudo se ha pasado por alto la implicación práctica de la pregunta *¿qué es X?* Aristóteles se queja de que Sócrates pensase que la meta (*télos*) era conocer la virtud, y de que preguntase «¿qué es la justicia?» y «¿qué es el coraje?» por pensar que conocer la justicia equivale a ser justo. «Preguntaba en consecuencia qué es la virtud, pero no cómo se adquiere y a partir de qué fuentes» (*Ética a Eudemo* I, 5, 1216 b 3-10). Ignora la puntualización que tan enfáticamente se hace en el *Laques*: la definición de las virtudes es el punto de partida, y no la meta, de un programa de educación moral. Esta preocupación práctica, que aparece por primera vez en los diálogos de la definición, culminará en la teoría de la educación de los guardianes en la *República*; pero el proceso es en cierto modo circular: se ha de conocer primero qué es la virtud o la excelencia para establecer un programa de educación en ellas, pero el nivel de formación más elevado es precisamente una comprensión profunda de la excelencia y del Bien.

La forma literaria del *Laques* también merece mención. Es el primer diálogo que presenta un prólogo dramático, y el primero que sitúa la conversación en una fecha ficticia definida (excepto, por supuesto, la *Apología* y el *Critón* que se datan inevitablemente por su relación con el juicio de Sócrates y su muerte). Puesto que Laques murió en 418 a. C. y el diálogo hace referencia a la batalla de Delion (424 a. C.) como si se tratase de un acontecimiento reciente la fecha ficticia tiene que pertenecer a finales de la década de los 20, alrededor de la época en que Nicias negociaba la paz que lleva su nombre. Un prólogo dramático de estas características es típico de todos los diálogos puente salvo

el *Menón*, y también del *Banquete* y el *Fedón*; en algunos casos, este comienza además haciendo referencia a un acontecimiento que sirve para fijar una fecha dramática determinada (el *Cármides* se data mediante una referencia directa a la batalla de Potidea en 432 a. C., el *Eutifrón* por referencia al juicio de Sócrates, el *Protágoras* gracias a un barbilampiño Alcibíades, el *Banquete* por la primera victoria de Agatón). En este respecto, el *Laques* presenta lo que parece una innovación en la técnica literaria de Platón, pero falta un recurso típico del *Cármides*, el *Lisis*, el *Protágoras*, el *Eutidemo* y otras obras, incluido el prólogo a la *República*: el empleo de un marco narrativo. Es el único ejemplo de un diálogo con una introducción narrativa extensa que *no* es relatada por un narrador. Desde el punto de vista formal, pues, exhibe aún la estructura dramática directa («mímica») del *Gorgias* y los tres diálogos más breves (*Critón*, *Ión* e *Hipias menor*), mientras que el prólogo dramático apunta adelante, a la nueva forma que será típica de los escritos platónicos desde el *Cármides* hasta la *República*[6].

III Dos tipos de definición

En el capítulo III § IV distinguí dos tipos de pregunta por la definición, una que afirma la prioridad *epistemológica* sobre otras cuestiones y otra que no lo hace. La versión menos exigente se ilustra en el *Gorgias*, donde Sócrates apremia a éste para que especifique el carácter de su profesión (a saber, retor), de forma que puedan evaluarlo; insiste en que se ha de responder a la pregunta «¿qué es la retórica?» antes de decidir si es o no algo admirable (448 e, 462 c 10, 463 c), y no responderá a esta segunda cuestión hasta no haber contestado a la primera, pues no sería correcto (*ou díkaion*, 463 c 6). A esto es a lo que he llamado regla de buen método: comenzar aclarando de qué habla uno antes de someter a debate sus características controvertidas. Una vez que Sócrates y sus interlocutores se han puesto de acuerdo sobre la descripción de la retórica, puede proceder a mostrar por qué no es una *téchne* y, por tanto, por qué no es admirable; y esta regla de prioridad se aplica igualmente a los discursos. En *Banquete* 195 a y en *Fedro* 237 b-d se invoca un requisito similar: aclarar por acuerdo qué es el *éros*, antes de loarlo.

No obstante, en el *Laques* no se trata simplemente de acuerdo, sino de conocimiento: «¿no es menester que conozcamos qué es la virtud? Pues, si no sabemos en absoluto qué es verdaderamente, ¿cómo podremos aconsejar a

[6] Puesto que en los diálogos aporéticos (como en Esquines) el narrador es el propio Sócrates, Platón tiene un buen motivo artístico, gracias únicamente a esta razón, para un prólogo dramático largo *sin* marco narrativo, a saber, la introducción aplazada de Sócrates en la conversación.

nadie respecto de cómo se la adquiere mejor?» (190 b 7). No es simplemente una regla de claridad, sino un principio de prioridad epistemológica, el principio en virtud del cual la competencia real sobre un asunto exige que uno conozca respecto del mismo *qué-es*. El tema en cuestión es la educación de los jóvenes, y Sócrates abre la discusión insistiendo en que la decisión ha de tomarse sobre la base del conocimiento (*epistéme*), y no mediante un recuento de votos: «¿hay entre nosotros un experto (*technikós*) en el tema?», si no lo hay, habremos de buscarlo (185 a). (Nótese que los términos *téchne* y *technikós* aparecen siete veces en el texto que sigue inmediatamente, 185 a 1-e 11).

Sin embargo, queda por especificar el asunto preciso sobre el que se necesita un experto. Es esa aclaración lo que demanda la pregunta *tí estin* («¿qué es?»), al principio de forma oscura, en 185 b 6, y de modo más directo en 185 b 10; y la orientación práctica de la pregunta se pondrá de manifiesto con la frase explicatoria *hoû héneka*, que especifica aquello «para lo que» se necesita un experto. Sócrates sugiere una primera respuesta: para hacer que las almas de los jóvenes sean las mejores posibles (186 a 5). Pero la forma canónica de la pregunta, y la insistencia en su prioridad, aparecerán en un contexto posterior, cuando comience el examen de los dos generales. Sócrates ha interpretado su disposición para dar consejo como una afirmación de su condición de expertos en educación: no se habrían mostrado tan seguros en lo que concierne a la formación de los jóvenes si no creyesen tener un conocimiento adecuado (*hikanôs eidénai*, 186 d 3). En su búsqueda de un conocimiento especializado, está a punto de examinar sus credenciales: ¿dónde han sido maestros?, ¿a quién han hecho mejor?, pero en lugar de ello remplazará el examen de su competencia (189 e) por la búsqueda de una definición, como «otra investigación que lleva al mismo resultado, y que será más apropiada para comenzar (*mâllon ex archês*)». De modo que, en 190 b se plantea la pregunta «¿qué es la *areté*?», y Laques la acepta como examen de su condición de experto (190 c).

Aquí se establece un principio nuevo, aunque nos resulte familiar; representa la convergencia entre dos temas de hecho emparentados: (a) la regla de buen método, que puede ser históricamente socrática y que se planteó al introducir el principio de prioridad en 185 b 9: «pienso que no estaremos de acuerdo desde el comienzo respecto de aquello sobre lo que estamos deliberando», y (b) el examen socrático de pretensiones de conocimiento o de sabiduría, tal como lo describe la *Apología*. Precisamente en el contexto de la búsqueda socrática de la sabiduría se puede reinterpretar la regla de buen método como un principio de prioridad epistemológica; pero el principio mismo es puramente platónico, ya que se apoya en el fundamental papel explicativo que tienen las esencias en su esquema. Me extenderé más sobre este asunto en la próxima sección, y más aún en el capítulo XI.

Estos dos tipos de pregunta por el *¿qué-es?* reciben un tratamiento muy distinto. En el *Gorgias* se utiliza el método de contraejemplos para recortar un *definiens* excesivamente generoso, justamente hasta que casa con el *definiendum* (en 454 e). En el *Laques*, en cambio, y al igual que sucede en los demás diálogos de la definición, se emplea el mismo método no tanto para mejorar cuanto para eliminar definiciones propuestas una tras otra, de modo que nunca se alcanza un resultado satisfactorio. El fracaso es una función directa de la estructura aporética de estos diálogos, pues cuando Platón desea dar definiciones valederas (si no plenamente adecuadas) de las virtudes con intención constructiva en *República* IV no tiene dificultad para hacerlo. De hecho, en el propio *Laques* se dan implícitamente definiciones plausibles tanto del coraje como de la virtud, (cf. más adelante, § V). El fracaso sistemático a la hora de definir las virtudes en los diálogos puente es, obviamente, deliberado[7], no sólo sirve para preservar la confesión socrática de ignorancia, sino que ilustra al mismo tiempo los beneficios epistemológicos de la *aporía*, y además consigue sugerir que el conocimiento de las esencias, pese a ser fundamental, es muy difícil de obtener.

IV La prioridad de la definición

El principio de prioridad epistemológica para las definiciones fue identificado por Richard Robinson en su estudio clásico *Plato's Earlier Dialectic*; sin embargo, el ataque de Peter Geach a lo que denomina la falacia socrática ha provocado recientemente un debate al respecto. Según este último, la falacia consiste en suponer que «si uno sabe que está predicando correctamente un término dado "T" tiene que saber "qué significa ser T", en el sentido de que tiene que ser capaz de dar un criterio general para el ser T de una cosa»[8]. Esto imposibilita llegar a una definición de T por medio de ejemplos, ya que a no ser que uno posea ya la definición no puede saber si los ejemplos son casos genuinos de T, pues no sabe si está predicando «T» correctamente. Así expuesto, el principio parece doblemente falaz, ya que (1) utilizar de manera correcta un predicado no requiere normalmente conocer una definición general y (2), a no ser que podamos basarnos en algunos ejemplos (y contraejemplos), es difícil ver cómo podríamos ponernos de acuerdo sobre las definiciones.

[7] La definición del coraje oscuramente implícita en el *Laques* bien podría satisfacer criterios extensionales (cf. § V y § VI.I); para ser explicativa, necesitaría invocar alguna teoría psicológica, como ocurre en *República* IV. Evidentemente, las definiciones de *República* IV siguen quedándose cortas respecto de una adecuada exposición de las esencias, como indica Platón con claridad en 435 d y 504 b-d. Sobre los límites de una exposición literaria de las Formas, cf. más adelante, el capítulo XII.

[8] Geach, 1966, p. 371.

Se ha generado abundante literatura para mostrar que la acusación que Geach arroja sobre Sócrates carece literalmente de solidez[9]. El pasaje del *Eutifrón* en el que parece apoyarse sólo dice que el conocimiento de la forma o la esencia de la piedad permitiría decidir casos controvertidos (6 e), que sería condición suficiente, pero no necesaria para la aplicación correcta del término. Es una afirmación verosímil, en la que no hay rastro de falacia, pero tampoco hay rastro de *prioridad* epistemológica. Y la referencia al enjuiciamiento de casos controvertidos es un rasgo particular de este diálogo, en el que Eutifrón incoa un proceso por homicidio contra su padre (a Sócrates le parece una acción escandalosa, pero aquel sostiene que viene exigida por motivos religiosos; en este caso el juicio depende con toda claridad de la concepción general de la piedad). En otros diálogos de la definición no hay desacuerdo en cuanto a los ejemplos, pero la cuestión cambia bastante cuando se invoca el principio de prioridad epistemológica —en el *Laques*, el *Menón* y posteriormente en *República* I—.

La búsqueda de una definición se propone en el *Laques* como un examen de competencia en cuanto a la educación moral, y el general lo acepta como tal: «afirmamos que sabemos qué es la virtud... y si lo sabemos, también podemos decirlo» (190 c). En esta medida, la búsqueda de una definición de la virtud, o de la parte de la virtud que hace al caso, el coraje, no se presenta como un criterio para el uso correcto de una palabra o para el correcto reconocimiento de ejemplos, sino que se trata más bien de un examen de la apropiada cualidad de experto, de la posesión de una *téchne* en el sentido platónico, el dominio de un asunto dado. En este caso, un examen respecto de esa condición de experto en la virtud que cualificaría a uno para ser maestro o para dar consejo autorizado sobre la educación moral. El fracaso de Laques en su intento de definir el coraje no pone en cuestión su reconocimiento de la conducta arrojada de Sócrates en la batalla de Delion[10], en lugar de ello le produce cierta sensación de frustración y el comienzo de un reconocimiento de su propia ignorancia: «Me parece que entiendo lo que es el coraje, pero de algún modo se me escapa, de forma que no soy capaz de asirlo en palabras (*lógos*) y decir qué es» (194 b).

Así pues, el fracaso a la hora de definir el coraje no pone en evidencia que los generales no son valientes o que no son capaces de reconocer ejemplos de bravura, muestra que carecen de conocimiento en sentido fuerte, en el sentido de ser capaces de enseñar o de dar consejo como expertos en la enseñanza de la virtud[11].

---

[9] Cf. el estudio reciente de Vlastos, 1994, pp. 67-86, junto con una bibliografía más completa en Vlastos, 1990, p. 15.

[10] En *Laques* 193 e Sócrates señala: «Quien escuchase por casualidad nuestra conversación podría decir que participamos del coraje en los hechos (*érgon*), pero no en nuestras palabras (*lógos*)».

[11] Para la conexión entre definiciones, conocimiento especializado y enseñanza, cf. las indicaciones de Woodruff, 1982, pp. 139-141, y 1990, pp. 65-75.

En el *Menón* Sócrates le administra a su interlocutor una lección similar de modestia epistemológica, pero en lugar de reconocer su ignorancia, Menón responde con su famosa paradoja. Una vez más, la cuestión principal sería «¿qué es la virtud?» y la cuestión subordinada cómo se la adquiere; la diferencia está en que aquí (1) se enfatiza el papel del conocimiento respecto de las dos cuestiones y (2) se generaliza el principio, y se lo ilustra mediante el ejemplo de saber quién es Menón:

> Si no sé qué es una cosa, ¿cómo puedo saber de qué tipo (*hopoîón ti*) es? ¿O piensas que es posible que alguien que no sabe en absoluto (*tò parápan*) quién es Menón sepa si es bien parecido o rico o de noble cuna, o todo lo contrario? ¿Piensas que es posible? (71 b).

Tanto la generalización como la ilustración introducen complicaciones que explotarán en la formulación de la paradoja de Menón.

En aras de la claridad, hay que empezar distinguiendo entre una afirmación de la prioridad epistemológica de sentido común y una afirmación paradójica, que se corresponden con la distinción entre un sentido débil y uno fuerte del verbo «conocer» para el conocimiento en cuestión. El principio de sentido común afirma únicamente que uno ha de tener algún tipo, por mínimo que sea, de contacto cognitivo o familiaridad con el objeto[12] que se discute para saber algo más sobre él: en el caso de un individuo, como Menón, ha de ser capaz de identificarlo como objeto de discusión; en el caso de una noción, como el coraje o la virtud, ha de poder reconocer ejemplos. Si uno es completamente ignorante en cuanto al asunto en cuestión —si no sabe en absoluto (*tò parápan*) de qué se habla—, entonces apenas podrá saber si este tiene o no un atributo dado. Podemos llamar a este fenómeno prioridad de la referencia sobre la descripción, y en este sentido débil de la prioridad epistemológica no se trata de esencias o definiciones, como se constata a partir del ejemplo de saber quién es Menón. En realidad, el tipo de conocimiento que se requiere no es más fuerte que la noción de creencia cierta. Como lectores del diálogo, todos nosotros sabemos lo suficientemente bien quién es Menón como para saber que en realidad es bien parecido, rico y de buena cuna (este ejemplo muestra a las claras que el conocimiento en cuestión no es lo que los filósofos han llamado conocimiento por familiaridad: sabemos muchas cosas sobre Menón sin haberlo conocido personalmente). En esta interpretación, el principio de prioridad es

[12] Evidentemente, «saber quién es» (*gignóskei hóstis estín*) incluye la relación directa, aunque no lo requiere. Para un buen ejemplo de esta lectura epistemológica débil, cf. *Menón* 92 c: ¿Cómo puede saber Ánito si la práctica de los sofistas es buena o mala, si no ha tenido contacto personal con ellos? Fácil, afirma, pues «sé quienes son».

una versión epistemológica ligera de la regla de buen método que se ilustró en el *Gorgias*; representa el sólido principio de sentido común en virtud del cual debemos conocer aquello sobre lo que hablamos.

Baste con lo dicho sobre la noción moderada de prioridad y sobre el sentido débil de «conocer». Pero el diálogo juega también con otro tipo de prioridad y con un sentido de conocimiento mucho más fuerte, que se corresponde con la búsqueda de la competencia especializada en el *Laques*: el tipo de conocimiento que implica una esencia explicativa, una única forma (*eîdos*) de virtud que tendrán todas las virtudes, «en función de la cual son virtudes» (72 c 8), y que es «la virtud real» (*hò tynchánei oûsa areté*) (72 d 1). Para decir si puede ser enseñada o no Sócrates exige antes el conocimiento de «qué es la virtud» en este sentido. Si se lo entiende así, el principio de prioridad generalizado afirma que sin conocimiento de la esencia de X, respecto de cualquier objeto X, no podemos saber nada de X[13]; no hay conocimiento posible sin el conocimiento de las esencias. Pero en ese caso, ¿cómo es el conocimiento de las esencias para que se lo adquiera en primer lugar?

Hemos de reconocer que la búsqueda inicial de una definición por parte de Sócrates es perfectamente inteligible en el nivel dramático. Tanto él como Menón tienen concepciones radicalmente distintas de la excelencia o *areté*[14], y la respuesta a la pregunta por la posibilidad de enseñar dependerá, como es obvio, de qué es lo que uno trata de enseñar. Forma parte del arte platónico hacer uso de esta necesidad razonable de una definición aclaratoria, junto con la noción ordinaria de familiaridad con el asunto en discusión, con vistas a motivar una exigencia bastante distinta, extraordinaria: el conocimiento previo de esencias explicativas. De manera que en la búsqueda sistemática de definiciones en la primera sección del *Menón* emerge esta segunda exigencia, más fuerte.

Sobre el fondo de esta dualidad radical, aunque hábilmente disimulada, de la pregunta *¿qué-es?* podemos entender el estatus ambiguo de la paradoja de Menón y la ambivalencia de la respuesta que le da Sócrates. Por un lado, califica de erístico el argumento y, por otro, responde con la invocación de la doctrina mística de la inmortalidad y el renacer, e introduciendo la teoría de la reminiscencia, que dominará la siguiente sección del diálogo. Pero esta ambivalencia resulta profundamente desconcertante: si el argumento de Menón es erístico, ¿por qué merece una respuesta tan potente? Sugiero que la distinción entre las versiones débil y fuerte de la prioridad epistemológica nos proporcionará la pista necesaria para resolver el rompecabezas.

[13] Para una exposición clara y una defensa de esta lectura fuerte, cf. Benson, 1990 a, pp. 19-65.
[14] Es más claro cuando Menón define la virtud como «la capacidad de regir sobre los hombres». Sócrates tiene que recordarle el resto: «regir con justicia» (*Menón* 73 c 9-d 8).

Pregunta Menón: «¿Cómo buscarás algo si no sabes en absoluto qué es? ¿Cuál de las cosas que no conoces propondrás como objeto de tu búsqueda? Y si lo encuentras, ¿cómo sabrás que es aquello que no conoces?» (*Menón* 80 d). El argumento se considerará erístico o sofístico si se comprueba que depende de un uso equívoco de «conocer», de manera que, según esta lectura, la paradoja podrá disiparse fácilmente una vez que se resuelva la ambigüedad de «conocer». Sólo necesitamos conocer en un sentido débil (ser capaces de identificar) un objeto sobre el que nos falta conocimiento en un sentido más pleno y es necesario buscarlo[15]. Claramente es el caso de cualquier tema de investigación científica, y fue este sentido débil de «conocer» lo que se sugirió al comienzo del diálogo con la comparación con el conocimiento de quién es Menón.

Por otra parte, el hecho de que Platón utilice la paradoja de Menón para introducir la doctrina de la reminiscencia muestra que tiene en mientes la concepción fuerte del conocimiento previo, asociado a la noción de las esencias explicativas. La paradoja de Menón puede justificar la artillería pesada que Platón saca a su encuentro solamente porque este argumento «erístico» apunta a un problema más profundo, planteado por el principio fuerte de la prioridad epistemológica.

Hay que tomarse en serio la paradoja de Menón, porque se trata de una generalización del tipo de objeción que Geach plantea frente a la prioridad de la definición[16]. Si se necesita un conocimiento esencial de X, una comprensión plena de qué-es-X, para saber algo más sobre X, ¿cómo adquirirá uno cualquier conocimiento? No sirve apelar al concepto de creencia verdadera (u opinión, *dóxa*) que se introducirá más adelante en el diálogo, pues la creencia sólo puede proporcionar el sentido débil del conocimiento que se requiere para reconocer ejemplos e identificar individuos. Nos permitiría dar cuenta extensivamente de cualquier concepto, una conjunción de condiciones necesarias y suficientes (cf. más adelante, § VI.I), pero no nos daría acceso a esencias explicativas. Ninguna acumulación de creencias verdaderas sobre la virtud podría proporcionarnos el conocimiento sobre *lo-que-es-la-virtud*. Parece más bien que hay que reconocer directamente las esencias, o de lo contrario no las conoceremos en absoluto.

[15] Esta distinción entre (a) conocer lo suficiente como para identificar un objeto de investigación y (b) alcanzar un conocimiento plenamente científico o explicativo respecto del mismo objeto desactivará también la paráfrasis socrática de la paradoja: «No puedes investigar ni lo que conoces (pues en ese caso no hay necesidad de investigarlo) ni lo que no conoces (pues entonces no sabes qué es lo que estás buscando)» (80 e). Es significativo que esta misma ambigüedad aparezca de nuevo en el *Cármides*, donde Sócrates pregunta cómo puede conocer uno aquello que ignora. Cf. más adelante, p. 213 y ss., junto con la nota 25.

[16] Claro está que la falacia de Geach no es la misma que la paradoja de Menón, pero ambas están supuestas en la lectura fuerte de la prioridad de la definición. Vlastos (1994, p. 78) y Benson (1990, p. 148) han reconocido la conexión.

Algunos pasajes del *Menón* podrían llevar al lector a creer que Platón admite la posibilidad de nuestra propia elevación epistemológica desde la creencia verdadera hasta el conocimiento. En este sentido, se dice que el esclavo ha producido creencias verdaderas que eventualmente podrían llevar a un conocimiento preciso (85 c-d), y más tarde Sócrates afirma que si las creencias verdaderas se fijan por medio de un cálculo de la razón (o «razonando sobre la causa», *aitías logismoî*), se convertirán en conocimiento (98 a 6). En ambos casos, no obstante, la transición desde la creencia verdadera hasta el conocimiento es un caso de *reminiscencia*, es decir, de recuperación de un conocimiento que estaba presente previamente, y en cierto sentido sigue estando «en la persona» (85 d 6). Hablando de modo metafórico, las creencias verdaderas representan la fase de despertar inicial de un conocimiento que se encontraba dormido en el interior del alma[17]. Aquí el pensamiento de Platón es eleático: tal como el Ser no puede proceder del No-ser, así el conocimiento no puede proceder de lo que no es conocimiento; si en algún momento el conocimiento de las esencias puede producirse en una cognición real, es porque de algún modo ya estaba presente en nuestra alma.

Así pues, según el principio fuerte de prioridad epistemológica, para conocer algo tenemos que conocer las esencias de las cosas, y la doctrina de la reminiscencia se introduce para satisfacer esta exigencia, asegurándonos que en realidad ya teníamos ese conocimiento. Evidentemente, la reminiscencia (junto con el mito de la preexistencia del alma tal como se presenta en el *Fedro*) puede explicar cómo el conocimiento de las esencias es anterior al conocimiento de otras cosas, incluidas sus aplicaciones particulares y ejemplificaciones, pero *sólo* podrá hacerlo plenamente cuando se complete con una teoría sobre aquello que se recuerda, a saber, las formas esenciales. El conocimiento previo de las esencias tiene que ser de un tipo diferente al conocimiento ordinario, o bien el problema de cómo se adquirió *este* conocimiento volverá a presentarse sin más en un estadio anterior. De modo que, en última instancia, no se hace frente al desafío epistemológico que se plantea con el principio de prioridad, de modo implícito en el *Laques* y explícitamente en el *Menón*, hasta no tener la Reminiscencia-junto-con-las-Formas en el *Fedón*; y este diálogo deja claro que la doctrina de las Formas y la doctrina de la psique trascendente, tal como la introdujo el *Menón*, van de la mano[18].

[17] Para la noción de que la creencia verdadera representa un conocimiento que se halla dormido y necesita que se lo despierte, cf. 85 c 9 («como en un sueño») y 86 a 7 («que surgió preguntando»). En este sentido puede decirse que el esclavo «tiene ahora conocimiento» (85 d 9), porque «la verdad respecto de las realidades (*tà ónta*) está siempre en el alma» (86 b 1). Tal como señala Scott (1987, p. 351), la reminiscencia se propone «como solución al problema de cómo podemos trascender nuestras opiniones y alcanzar el conocimiento».

[18] *Fedón* 76 d-77 a, donde la dependencia respecto de las Formas en el conocimiento se invo-

Si desde el *Fedón* volvemos la vista atrás hasta el *Laques*, podemos constatar que la estrategia literaria de Platón consiste en introducir la versión epistemológica del principio de prioridad en un contexto en el que fácilmente se puede aceptar la lectura débil (como sucede con la referencia al problema que plantea conocer a Menón, y también en la primera afirmación del *Laques*: «¿cómo es posible que demos consejo a uno o que le inculquemos algo si ni siquiera sabemos qué es lo que queremos inculcarle?»), y a continuación avanzar hasta la lectura fuerte con la paradoja de Menón. Sin embargo, si nos paramos a pensarlo veremos que la lectura fuerte de la prioridad epistemológica tenía que encontrarse ya implícita en el *Laques*, ya que en otro caso el fracaso de los generales a la hora de dar una definición del coraje no podría servir como examen de su competencia, es decir, como prueba de si poseen o no un conocimiento adecuado en el campo de la educación moral. En este sentido, la búsqueda de la definición en estos diálogos, como un prerrequisito para el conocimiento en sentido fuerte, sirve de modo directo para plantear un problema al que dará solución la doctrina de las Formas.

Debe quedar claro que, para desempeñar el papel que les reserva el *Menón*, los objetos de reminiscencia tienen que ser a priori conceptos insitos en la psique humana en el momento del nacimiento, conceptos que representan las esencias de la realidad objetiva de manera tal que hacen posible la experiencia humana y el aprendizaje[19]. De ahí que en el *Menón* esté implícita la concepción más acabada de la reminiscencia que se desarrollará en el *Fedón* y en el mito del *Fedro*. Además, si las esencias del mundo de la naturaleza se encuentran disponibles para una psique trascendente, tienen que ser ellas mismas esencias trascendentes; y si lo que hace posible nuestra experiencia del mundo es la captación de dichas esencias, entonces el mundo sensible mismo tiene que haber sido formado de algún modo por esas esencias (o «participar de ellas»).

Así pues, en la doctrina del aprendizaje como reminiscencia se encuentran implícitos todos los rasgos fundamentales de la metafísica platónica. Pero, por su parte, esta doctrina viene motivada explícitamente por los problemas que planteó el principio de prioridad epistemológica de las definiciones, que se afirma en el *Laques* y se ve reforzado en el *Menón* con la paradoja de la investigación. No encuentro razón para poner en duda que Platón lo tuviese en perspectiva cuando decidió introducir la paradoja en este preciso punto del *Menón*, pero solamente podemos conjeturar hasta dónde alcanzaba su mirada cuando

ca como prueba de su preexistencia: «la necesidad es la misma... La existencia de nuestras almas antes de haber nacido se encuentra en la misma situación [i. e. es necesaria en la misma medida] que la realidad [de las Formas] que acabas de mencionar» (76 e 8 y ss.). En *Menón* 86 b 1 está implícita: «porque la verdad sobre *tà ónta* está siempre en el alma».

[19] Cf. *Menón* 81 c 9: «toda naturaleza es semejante, y nuestra alma ha aprendido todas las cosas».

propuso el principio de prioridad epistemológica en el *Laques*. Como he señalado, el *Menón* apunta a muchos principios que no expone (cf. más arriba, p. 89). Ahora bien, el destino trascendente del alma que se insinúa oscuramente en el *Gorgias* se afirma aquí de modo inequívoco, de forma que Platón revela por vez primera en este diálogo el espacio ultramundano en el que se ubicarán su metafísica, su epistemología y, finalmente, también su psicología.

V La definición del coraje

Un diálogo como el *Laques* puede leerse a muchos niveles. Acabamos de ver su relación con la epistemología de la definición; en la próxima sección lo consideraremos como un ejercicio en la lógica de la definición, en el que lo siguen el *Eutifrón* y el *Menón*. Como exploración del concepto de coraje, cultiva un tópico que también será asunto del *Protágoras* y de *República* IV. Por último, el diálogo puede considerarse como un *élenchos* personal de los dos generales, en el que se les exige que den cuenta de su propio carácter y creencias. Nos vamos a ocupar ahora de estos dos últimos asuntos: la exposición del coraje que llevan a cabo los dos generales. Veremos cómo el uso platónico de la forma aporética sirve tanto para revelar como para ocultar una interpretación sobre el tema.

Laques no está acostumbrado a la discusión filosófica y no entiende de qué se trata cuando Sócrates le pregunta qué es el coraje; responde: «No es difícil decirlo. Si alguien está dispuesto a permanecer en la formación para combatir al enemigo en lugar de abandonarla, puedes estar seguro de que es valiente» (190 e). Aunque su afirmación es cierta, no responde a la pregunta de Sócrates. Ha dicho qué es coraje, esto es, un caso de coraje, en lugar de decir lo que es el coraje. Entones Sócrates trata de explicarse mediante el ejemplo de la velocidad: del mismo modo que el coraje no sólo se puede encontrar en las formaciones típicas de los hoplitas, sino también en la caballería y en otras maniobras tácticas más complejas, y no solamente en la guerra sino también en otras formas de peligro, afrontando la enfermedad, la pobreza, el terror político o incluso en el combate contra los placeres y los deseos, así también la velocidad no sólo se encuentra en la carrera, sino también al tocar la lira, al hablar, en el aprender y en los movimientos del cuerpo. Cuando pregunta ¿qué es la velocidad?, Sócrates entiende que está preguntando *¿qué hay de semejante en todos estos casos?* Y pone el siguiente ejemplo de definición: la velocidad es la capacidad (*dýnamis*) de hacer muchas cosas en corto espacio de tiempo. De manera análoga, ¿qué capacidad puede encontrarse que sea parecida en todos los casos distintos de coraje?

Una vez que entiende la pregunta, Laques responde de nuevo: «una cierta perseverancia o tenacidad (*kartería tis*) del alma» (192 b 9). Esta respuesta tiene el mérito de no localizar el coraje en ningún tipo de comportamiento particular, sino como un rasgo de carácter en la psique, que es donde residen las virtudes. Sin embargo, el rasgo particular que ha seleccionado Laques es demasiado amplio: la perseverancia obstinada puede ser a menudo imprudente y perjudicial, mientras que el coraje ha de ser algo admirable y beneficioso. De modo que Sócrates reinterpreta su propuesta en los términos de «perseverancia *inteligente*», y Laques se muestra de acuerdo (192 d).

Aunque ahora la definición enmendada de Laques, «perseverancia inteligente», es formalmente correcta, y ello en la medida en que especifica un rasgo de carácter que se guía por la inteligencia o el entendimiento (*phrónesis*), necesitamos saber de qué tipo de inteligencia se trata: inteligencia *¿respecto de qué?* (192 e 1). Podemos considerar que el resto del diálogo es una investigación sobre este problema: ¿qué tipo de conocimiento o de sabiduría se requiere si la pura perseverancia no ha de degenerar en obstinación ciega o si no ha de ser, por el contrario, reflejo del mero cálculo prudencial? Los contraejemplos que Sócrates trae a colación, y que hacen que el general quede perplejo y se contradiga, tienen todos que ver con la confianza que resulta de distintos tipos de conocimiento técnico, donde la persona que afronta el peligro *sin* dicho conocimiento parece exhibir mayor coraje. Así, se juzgará menos bravo al jinete experimentado que lucha en la caballería que al soldado que combate a lomos de un caballo sin manejo de la equitación, y al que se mete en un pozo sin ninguna habilidad especial se le considerará más valiente que al pocero experimentado (193 b-c). Lo intrigante del argumento es que en el *Protágoras* Sócrates utilizará estos dos mismos ejemplos para algo que parece diametralmente opuesto: la gran confianza que exhiben el jinete experto y el pocero experimentado sirve como premisa en un argumento cuya conclusión identificará sabiduría y coraje (*Protágoras* 350 a-c). Pero el argumento resulta insatisfactorio; Protágoras ataca su lógica y Sócrates lo abandona inmediatamente. La confianza del jinete sin experiencia y del pocero inhábil no es tanto coraje cuanto más bien locura (*Protágoras* 350 b 5), y esta advertencia coincide con la conclusión de Sócrates en el *Laques*, 193 c 9-d 4, a saber, que esos mismos ejemplos indican «una audacia y una resistencia imprudentes» y no tanto coraje. Laques no es capaz de ver precisamente lo que Protágoras observa respecto de casos paralelos: en determinadas circunstancias la confianza no es una virtud moral y, por tanto, no es marca de coraje.

El *élenchos* de Laques nos deja ante la siguiente cuestión: ¿qué tipo de conocimiento se requiere para garantizar que la audacia y la resistencia serán coraje y no temeridad? Hasta ahora, la respuesta implícita es que no se trata-

rá de una habilidad técnica, como la equitación o el tiro con arco; ahora bien, esto no significa que no se trate en absoluto de una *téchne*. La situación es paralela a la conclusión implícita en el *Hipias menor*, que la justicia ha de ser considerablemente distinta de las habilidades ordinarias y las capacidades que se entrenan. Y la pregunta es la misma: ¿en qué medida es diferente?

En este punto interviene Nicias con una propuesta basada en lo que a menudo ha oído decir a Sócrates, a saber, «que cada uno de nosotros es bueno en aquellas cosas en que es sabio, malo en aquellas que ignora»; y en esa medida, dice, el coraje ha de ser un tipo de sabiduría (194 d). Cuando se cuestiona su propuesta, especifica que el coraje es «el conocimiento de lo temible y de lo que no lo es (*tà deinà kaì tharraléa*), en la guerra y en todo lo demás» (194 e 11). Laques protesta: el médico y el granjero tienen ese tipo de conocimiento sin que sean valientes; y Nicias responde repitiendo un argumento que Sócrates utilizó en el *Gorgias*: el médico no sabe si es mejor que vivas o que mueras, y ni siquiera el adivino, que puede ver el futuro, sabrá qué será mejor que te pase (195 c-196 a 3, paralelo a *Gorgias* 511 c-512 b). Tenemos aquí una contraposición explícita entre la competencia técnica y el conocimiento especial que se requiere para la virtud, el conocimiento de *qué es mejor*.

Sócrates procede en dos pasos al *élenchos* de Nicias: en primer lugar, cita algunos animales que generalmente se consideran valientes, como el león y el jabalí; ¿se los ha de considerar sabios en estos menesteres? El general es hábil en su respuesta, distinguiendo entre coraje y fiereza: los animales, los niños y los hombres imprudentes y las mujeres pueden poseer esta última, pero no coraje[20]. Será el segundo punto del *élenchos* el que le ponga en problemas: primero acepta el anterior supuesto de que el coraje es parte de la virtud; a continuación, Sócrates le lleva a conceder (1) que el miedo es expectativa del mal futuro y (2) que el conocimiento de un asunto dado ha de ser el mismo para el pasado, el presente y el futuro. De aquí se sigue que quien tenga conocimiento de bienes y males futuros ha de saber sobre el bien y el mal en general, sin que se tome en consideración el tiempo. Ahora bien, este «conocimiento del bien y el mal de todas las cosas y en todas las circunstancias» no sólo sería parte de la virtud, sino la *areté* como un todo (199 e). Pero como lo que se busca es una parte de la virtud, no ha habido éxito en la búsqueda de qué sea el coraje, y la discusión filosófica termina con este deje de fracaso.

La conclusión es desconcertante en muchos aspectos. En primer lugar, la fórmula que propone Nicias y al final se rechaza es prácticamente idéntica a la definición del coraje en el *Protágoras*: «La sabiduría sobre lo que es temible

[20] Así, Nicias hace esencialmente la misma puntualización respecto de la audacia irracional que hacía Protágoras en el pasaje antes citado, *Protágoras* 350 c-351 b 2. En *Menón* 88 b 3-6 y en *República* IV, 430 b 6-9, la definición del coraje se hace eco de este extremo.

(*deiná*) y lo que no» (*Protágoras* 360 d 4). Además, dado que —según Sócrates— la fórmula ampliada de esta definición en el *Laques* —«el conocimiento del bien y del mal de todas las cosas»— vale para la virtud como un todo, debería considerarse que la conclusión es un éxito y no un fracaso; después de todo, nuestra necesidad original era definir la *areté*, y tan sólo se eligió el coraje porque se suponía que era más fácil (190 c-d). Irónicamente resulta que el esfuerzo por encontrar lo más fácil «fracasa» porque en lugar de ello se ha encontrado lo más difícil. Por último, muchos estudiosos, comenzando por Bonitz hace más de un siglo, han señalado que si añadimos la fórmula de Nicias a la definición de Laques tal y como la enmienda Sócrates tenemos una definición perfectamente respetable del coraje: perseverancia y firmeza de ánimo guiados por el conocimiento de lo bueno y lo malo, de lo que es temible y lo que no[21]; y no es muy distinta de la definición que se dará realmente en *República* IV: la capacidad para preservar una opinión correcta sobre lo que es temible y lo que no, el tinte del alma que permanece pese a las pruebas del placer y el dolor, el miedo y el deseo (429 c-430 b)[22].

Así que Platón redactó el *Laques* de tal modo que un lector atento pudiera percibir (1) que el conocimiento del bien y del mal se propone como una noción general de virtud y (2) que la firmeza de ánimo y una especial aplicación a lo temible y lo que no lo es son los rasgos distintivos del coraje[23]. La conclusión aparentemente negativa se propone como un reto para el lector; no ha quedado del todo clara, pero se vislumbran los contornos de una solución. Y desde un punto de vista literario es típica la distribución de distintas partes de la solución entre los dos generales: el directo y pragmático Laques reconoce que el coraje es en primer lugar un rasgo de carácter o de temperamento, mientras que a Nicias, que tiene pretensiones intelectuales, queda reservado proponer la definición «socrática» de la virtud en términos de conocimiento[24]. Quedan dos cuestiones pendientes: ¿cómo se relaciona esta exposición sobre el coraje con la que encontramos en el *Protágoras*?, y ¿cómo se relaciona con lo que se ha convenido en llamar el intelectualismo socrático, una concepción puramente cognitiva de la virtud moral?

Existen cuatro paralelismos distintos pero interconectados entre *Laques* y *Protágoras*: (1) los ejemplos del jinete experto y el hábil pocero como casos

21 Cf. Bonitz, 1871, pp. 413-442; O'Brien, 1963, pp. 131-147, y 1967, p. 114.

22 La mayor parte de las definiciones de *República* IV especifican *opinión correcta* en lugar de *conocimiento*, porque el concepto de conocimiento filosófico (y en consecuencia la virtud filosófica basada en el conocimiento) no se introducirá hasta que no aparezca el filósofo-rey en el libro V.

23 En 194 a 4 el propio Sócrates da por buena la *kartería* como componente del coraje.

24 Respecto de la correspondencia entre el carácter de los generales y su postura en la discusión, cf. O'Brien, 1963 y 1967, pp. 114-117; Devereux, 1977, p. 134 y ss.

cuestionables de coraje (*Laques* 193 b-c, *Protágoras* 350 a), (2) la definición del miedo como anticipación del mal (*Laques* 198 b 8, *Protágoras* 358 d 6), (3) la definición del coraje como conocimiento de lo que es temible y lo que no (*Laques* 194 e 11, *Protágoras* 360 d 5) y (4) la distinción entre coraje y simple audacia o fiereza (*Laques* 197 a-b, *Protágoras* 350 b, 351 a). Los dos diálogos están de acuerdo sobre los puntos 2 y 4, pero tratan 1 y 3 de manera distinta. En el *Laques* Sócrates cita los ejemplos del punto 1 para mostrar que el conocimiento del experto puede más bien disminuir que aumentar las pretensiones de uno en cuanto al coraje, mientras que en el *Protágoras* los invoca como parte de un argumento frustrado, destinado a identificar coraje y sabiduría; y él mismo adopta en el *Protágoras* esta identificación, que Nicias propone en el *Laques* pero que termina siendo rechazada. ¿Qué hacer con tales discrepancias?

En un análisis detallado de estos pasajes, von Arnim se vio obligado a concluir que el *Protágoras* era más temprano, y que el *Laques* representaba un tratamiento más maduro del coraje por parte de Platón[25]. Pero esta inferencia cronológica no resulta convincente: Protágoras objeta de inmediato que la audacia de quienes asumen un riesgo sin la competencia necesaria es ejemplo de locura y no más bien de valentía (*Protágoras* 350 b); esta distinción respondería al argumento de Sócrates en *Laques* 193 b-c, pero de hecho sólo se la introduce más tarde, y en un contexto diferente (*Laques* 197 b). De este modo, Protágoras nos dice directamente lo que se espera que el lector del *Laques* razone por sí mismo; y Platón no abandonará (aunque la reformule) la concepción del coraje que recusa en este diálogo y defiende en el *Protágoras*. Como veremos, la comprensión de qué es temible y qué no lo es sigue formando parte de la definición en *República* IV. El *Protágoras* tiene muchas peculiaridades propias que estudiaremos en un capítulo posterior; la única que nos interesa ahora es la ausencia de referencia alguna a la dimensión emocional o temperamental del valor, que en el *Laques* queda representada por medio de la *kartería*, pues el descuido de la componente no cognitiva es también un rasgo notorio de la explicación que propone Nicias, que se le habría escuchado a Sócrates.

¿Nos las vemos aquí con el intelectualismo del Sócrates histórico, que al decir de Aristóteles definió las virtudes como otras tantas formas de conocimiento? Muchos estudiosos han aceptado como histórica esta interpretación. Por mi parte sostuve en el capítulo III que, pese a que la estrecha relación entre

25 Von Arnim, 1914, pp. 24-34. Vlastos (1994, p. 117) llega a una conclusión similar al entender que en el *Protágoras* Platón no vio claramente la importante distinción entre sabiduría moral y habilidad técnica. Al identificar a Platón con Sócrates, Vlastos desatendió la fina distinción que se establece en el discurso de Protágoras (*Protágoras* 321 d 4-5, 322 b 5-7, c 5 y ss.; cf. 318 e-319 a y, más adelante, capítulo VIII, p. 230 y ss.).

conocimiento y virtud tuvo que ser históricamente socrática, la presentación de dicha concepción en la forma de una *definición* parece ser obra de Platón.

En cualquier caso, lo que está claro tanto para el autor del *Laques* como para el lector perceptivo es que una concepción puramente cognitiva del coraje resulta insuficiente: lo que el primero de los generales denomina *kartería*, «tenacidad», es una componente esencial del valor[26], pero el énfasis final recae sobre la concepción epistemológica, sobre el conocimiento del bien y del mal. Nicias representa inadecuadamente esta concepción, pues es un orador ingenuo que expone un punto de vista que no comprende del todo; la referencia repetida a los adivinos en su *élenchos* pretende recordar, casi con toda seguridad, el desastroso error que cometió en Siracusa, donde su temor supersticioso al mal presagio de un eclipse lunar condujo a la total destrucción del ejército ateniense[27]:

> No se piensa que el arte del general deba subordinarse a la mántica, sino que debe dar las órdenes, pues sabe mejor qué ocurre y qué ocurrirá en la guerra. Y la ley no manda que el adivino gobierne al general, sino que éste gobierne al adivino (198 e-199 a).

Esta alusión confirma la necesidad de sabiduría para conocer qué es temible, como una componente esencial de la verdadera virtud, pues lo que de forma tan llamativa le faltó a Nicias en el momento crucial fue precisamente la sabiduría, y esto se simboliza en el diálogo mediante su incapacidad para defender la tesis en cuestión contra el ataque de Sócrates. Y es así como el *élenchos* obliga al general a que dé cuenta de su propia vida.

VI SOBRE LA LÓGICA DE LA DEFINICIÓN

Todavía tenemos que considerar el *Laques* como ensayo introductorio dentro de un estudio sistemático de la lógica de la definición, que tendrá continuación en el *Eutifrón* y el *Menón*. No me cabe duda de que el tratamiento platónico de la definición tiene interés por sí mismo, pero lo que me importa aquí es ante todo señalar la continuidad y el carácter acumulativo de la exposición en estos tres diálogos, como indicación de que fueron concebidos —y se pretendía que se leyesen— como un grupo trabado. Se trata de uno de los casos

[26] Cf. nota 23, más arriba. De ahí que algunos estudiosos que consideran que la posición de Nicias es fielmente socrática estimen que aquí Platón pone en duda la noción puramente intelectualista de virtud. Cf. Santas, 1971 a, p. 196, nota, y Devereux, 1977, pp. 136 y 141.

[27] Tucídides VII, 50, 4, junto con su continuación hasta la muerte de Nicias en VII, 86. O'Brien (1963) estableció bien la conexión.

más significativos de continuidad expositiva entre los diálogos puente, comparable a la continuidad de la discusión sobre el coraje (entre el *Laques* y el *Protágoras*) y a la del tema de la prioridad de la definición (entre el *Laques* y el *Menón*, junto con los ecos que se dejan oír en el *Cármides*, el *Protágoras*, el *Lisis* y *República* I). Otro buen ejemplo de continuidad temática entre estos diálogos lo encontramos en el conjunto de nombres citados en los tres pasajes dedicados a padres ilustres que no lograron transmitirles la *areté* a sus hijos: Arístides y Tucídides, a los que representan sus hijos en el *Laques*; Pericles (representado también por sus hijos) en el *Protágoras*, 319 e-320 a; y los tres junto con Temístocles en el *Menón* (93 c-94 d). Para cada uno de estos cuatro casos independientes de continuidad temática, parece natural que se considere que el *Laques* es el miembro inicial del grupo (a la vez que es natural considerar el *Menón* como miembro final en los casos primero y cuarto).

En el análisis de los pasajes paralelos quedará implícito mi argumento sobre la anterioridad expositiva del *Laques*; permítaseme no obstante que lo explicite aquí. Respecto del ejemplo de los hijos insignificantes de afamados padres, así como ocurría con la definición del coraje, el *Laques* trata este tema de modo más detallado y extenso que ningún otro diálogo, y es también aquel en el que se argumenta con más cuidado (son los propios hijos los que plantean la querella e inician de ese modo el diálogo, que tiene como tema central el coraje). Respecto del principio de la prioridad de la definición, la fórmula que emplea no es tan explícitamente epistemológica, ni se plantea de modo tan general como en el *Menón* (y una vez más, es introducida con más cuidado que si se tratase de un examen sobre la posesión de la *téchne* en cuestión). Si venimos ahora a la lógica de la definición, vemos una vez más que en el *Laques* la necesidad de una definición se ha preparado con mucho más detenimiento por medio de la conversación preliminar; además, en este diálogo solamente se aplican criterios extensionales (a diferencia de lo que sucede en el *Eutifrón* y el *Menón*) y falta por completo la terminología técnica (como *ousía*, *eîdos* e *idéa*).

Resulta algo anacrónico hablar de lógica de la definición, pues para Platón el término «definición» (y menos aún el término «lógica») todavía no es un concepto fijo, como sí lo será para Aristóteles. Jamás utiliza la palabra aristotélica *horismós*, y el término que emplea ocasionalmente para referirse a la noción de definición, *hóros*, conserva siempre el aroma de su significado literal: «hito»; lo que llamamos «definir» para él es «marcar los hitos» o «delimitar», *horízesthai*[28]. Aunque es irresistiblemente práctico hablar de «diálogos

[28] En el *Laques* (194 c 8) aparece una vez *horízesthai* con el sentido de trazar las lindes de una definición, allí donde Laques critica los intentos de Nicias de definir el coraje. De modo similar en *Gorgias* 453 a 7, y de forma más sistemática en el *Cármides* (163 d 7, 173 a 9, cf.

de la definición», no sólo hemos de tener en cuenta que aquí nos encontramos con el concepto de definición *in statu nascendi*, sino sobre todo que el foco de atención no se pone en el *definiens* lingüístico en cuanto tal, sino en su función objetiva en tanto que aprehende una esencia, en la medida que dice qué-es-una-cosa.

VI.I Relaciones extensionales

El breve intercambio verbal con Laques, que sólo ocupa dos o tres páginas de la edición Stephanus (190 d-192 d), contiene una introducción, brillante en su concepción, al principio de co-extensividad de *definiens* y *definiendum*: el principio en virtud del cual una definición tiene que especificar tanto la condición necesaria como la condición suficiente de aquello que se ha de definir. La primera respuesta de Laques, que se restringe a los parámetros del combate de los hoplitas, proporciona una condición suficiente pero no necesaria del coraje y es, por tanto, demasiado estrecha; su segunda respuesta, en los términos de firmeza o perseverancia moral (*kartería*), da una condición necesaria pero no suficiente: es demasiado inclusiva. Sólo la corrección que propone Sócrates, «perseverancia inteligente», tiene la forma correcta de una definición estándar, que localiza el *definiendum* dentro de un género más amplio por medio de una diferencia específica. Pero en el *Laques* Platón no pasa de este punto en su desarrollo de los rasgos formales de una definición; la cuestión de las relaciones de co-extensividad y de género-especie se tratará de manera más elaborada en el *Eutifrón* y el *Menón*, a los que vamos a atender ahora.

Cuando se le pide que diga qué es lo piadoso, Eutifrón comienza como Laques con una respuesta demasiado precisa: «lo piadoso es justamente lo que ahora hago, perseguir al malhechor, ya se trate de homicidio o de robo de la propiedad sagrada o de cualquier otra fechoría de ese tipo» (5 d 8). Pero Sócrates insiste en la necesidad de que se dé una regla singular que comprenda todos los casos, y Eutifrón propone acto seguido una fórmula más general: es piadoso lo que agrada a los dioses, lo que no les agrada es impío (6 e 10), logrando de forma rápida y sencilla la co-extensividad, que en el *élenchos* de Laques se trató más en detalle (entiendo que no hay que leerlo sin más como una indicación de la inteligencia de Eutifrón, sino más bien como signo de que

diorízomai en 163 e 11, *aphorízesthai* en 173 e 9). Pero a menudo su sentido es el de «distinguir» y no tanto el de «definir» (*Cármides* 171 a 5, 9, *Eutifrón* 9 c 7, d 5; cf. *Gorgias* 491 c 1, 513 d 5), a veces con el sentido de establecer una norma o un criterio (cf. *hóron horízesthai* en *Gorgias* 470 b 10, trazar una línea entre lo mejor y lo peor; de modo similar en 475 a 3; *diorízesthai* en 495 a 1).

la exposición es continua y Platón no ve necesidad de repetirse). También se rechazará esta segunda definición, pero ya no por motivos de extensión, de ahí que pospongamos por el momento su estudio. El propio Sócrates inicia a continuación un tercer intento: sugiere que todo cuanto es piadoso es también justo y pregunta si, a su vez, todo lo justo es piadoso. Eutifrón no va a entender el problema, de modo que se lo tiene que explicar más despacio por medio del ejemplo del respeto (*aidós*) y el miedo (*déos*): «muchos temen la enfermedad y la pobreza y muchas otras cosas que no les producen respeto... El miedo es más extenso (*epì pléon*) que el respeto, pues éste es una parte de aquél, como lo impar forma parte del número» (12 b-c). De modo similar, donde se encuentra lo piadoso se encuentra también lo justo, «pero lo justo no siempre está allí donde lo piadoso, pues esto es una parte de aquello» (12 d 1-3). La relación de extensión entre ambos conceptos, que en lógica formal se representará como inclusión, se expresa aquí en términos de todo y parte, correspondiéndose con la distinción aristotélica entre género y especie. Cuando Sócrates pasa a preguntar «¿qué parte de lo justo es lo piadoso?», está preguntando en efecto por la diferencia específica que deslinda la piedad de otras formas de justicia, y el resto del *Eutifrón* se dedicará a un intento más o menos infructuoso de especificar esa diferencia.

El análisis de las relaciones especie-género en términos de parte y todo, que se introdujo brevemente en el *Laques* (190 c 8-9, 198 a, 199 e) y se desarrolla más en los pasajes del *Eutifrón* que acabo de citar, se prolongará de manera sistemática en el *Menón*. Como respuesta a su segunda definición de la virtud, en los términos de gobierno político, Sócrates le pregunta a Menón si no será preciso añadir «gobernar con justicia, no de forma injusta»; este se muestra conforme con que la virtud implica un gobierno justo, «porque la justicia es virtud», y Sócrates le pregunta entonces: «¿es la virtud o una cierta virtud (*areté tis*)?». Al igual que Eutifrón en la ocasión paralela, Menón no logra entender la pregunta (la necesidad que siente el interlocutor de una explicación más clara es la estratagema habitual de Platón para marcar un nuevo punto de importancia): «Tómese por ejemplo la circularidad» —explica Sócrates—; «yo diría que se trata de una cierta figura (*schêmá ti*), y no que es simplemente figura, y la razón por la que lo diría es porque hay además otras figuras» (73 e). Menón cae en la cuenta de inmediato: «Tienes razón, y yo también digo que hay otras virtudes aparte de la justicia». Más tarde se mencionan todas las demás virtudes (coraje, templanza, etc.) como *partes* de la virtud (78 e 1, 79 a 3 y ss.), de modo que lo que en primera instancia parece una distinción entre el es de la identidad y el de la predicación («es virtud» frente a «es una virtud») se reinterpreta en los términos de una relación de extensión entre un todo conceptual y sus partes lógicas. Sócrates quiere una noción de la vir-

tud como un todo (*katà hólou* en 77 a 6), e insiste en que el principio de prioridad epistemológica que se reconoció antes para la definición se aplica aquí a la prioridad del todo sobre la parte: «¿Piensas que alguien puede saber qué es una parte de la virtud si desconoce lo que es la virtud misma?» (79 c 8). El principio de prioridad epistemológica se entiende como una regla general para la investigación dialéctica: que no se puede responder a una pregunta haciendo referencia a puntos que todavía están sometidos a investigación y sobre los que aún no existe acuerdo (79 d 3). El peligro de un regreso al infinito se obviará mediante la introducción poco después del método hipotético (86 e y ss.), que permite que la investigación proceda de modo condicional, sobre la base de soluciones tentativas a problemas lógicamente anteriores.

VI.II Requisitos que van más allá de la co-extensividad

La segunda definición de Eutifrón, a saber, que la piedad es lo que aprueban los dioses, puede satisfacer de hecho el criterio de co-extensividad; pero ni siquiera esto está inmediatamente claro, porque sus observaciones anteriores contemplan la posibilidad de un conflicto entre dioses. Si se pelean, es que no todos querrán lo mismo, y si una acción dada agrada a unos y les parece odiosa a otros, resulta que según su definición es tanto piadosa como impía, de modo que, para evitar que caiga en contradicción, habrá que eliminar la posibilidad de un desacuerdo entre los dioses. Sócrates no ve ningún problema, ya que desde el primer momento no estaba dispuesto a admitir que los dioses se peleen entre sí (6 a 7); en cambio, para Eutifrón significa que la definición se aplicará solamente en los casos en que están de acuerdo todos los dioses[29]. Aunque sea dentro de estos límites, se han satisfecho los requisitos extensionales de una definición: una acción es piadosa si y sólo si la aprueban los dioses.

En estas condiciones, el método de los contraejemplos ya no sirve para refutar una definición. Sin embargo, se va a rechazar la de Eutifrón, y la razón es la siguiente: «resulta que aunque se te preguntó qué es lo piadoso, no has querido aclarar su ser (su *ousía* o seidad), sino que mencionas una de sus propiedades (*páthos*), a saber, que tiene el atributo de que todos los dioses lo quieren. Pero aún no has dicho qué es» (11 a). Este pasaje introduce en la filosofía la noción de una esencia o *ousía*, como aquel contenido de una defini-

[29] 9 d. Adviértase que la definición de Eutifrón corregida es compatible con el supuesto socrático de la unanimidad divina: «Diría que piadoso es lo que quieren todos los dioses; e impío lo que todos ellos detestan» (9 e 1). La formulación platónica salva cuidadosamente la brecha teológica entre Sócrates y Eutifrón, puesto que no se menciona el caso intermedio, el desacuerdo de los dioses.

ción que va más allá del hecho de especificar condiciones necesarias y suficientes para la correcta aplicación de un predicado, estableciendo *qué es (verdadera, esencialmente) la cosa*. Al contraponer una propiedad lógica y una esencia, Platón traza aquí la divisoria entre la condición de equivalencia extensional, que queda satisfecha en la definición de Eutifrón, y el criterio de contenido intensional o «significado», que no se satisface. Y la noción platónica de contenido intensional se precisará más en el argumento con que Sócrates le refuta.

Los preliminares de este argumento quedan oscurecidos por ciertos rasgos particulares del griego que no pueden traducirse con claridad a las lenguas modernas[30]. Pero el objeto de la argumentación está perfectamente claro; la definición que da Eutifrón resulta insatisfactoria porque no es explicativa: no especifica *qué hace piadosas a las acciones piadosas*. Sócrates plantea la pregunta crucial en el comienzo mismo: «¿Los dioses quieren lo piadoso porque es piadoso, o es piadoso porque los dioses lo quieren?» (10 a 2), y Platón enfatiza la novedad e importancia de la cuestión con su recurso literario habitual: el interlocutor no comprende qué es lo que se le pregunta y se hace necesario elaborar una aclaración antes de volver a plantear el problema (en 10 d). Entonces Eutifrón responde sin vacilar que precisamente *porque* lo piadoso *es piadoso* lo quieren los dioses (10 d 5), mientras que no tiene sentido decir que los dioses quieren lo piadoso *porque es grato a los dioses* o *caro a los dioses* (*theophilés*)[31]. Este defecto de sustitución muestra que la definición de Eutifrón, pese a ser verdadera (y exclusivamente verdadera) respecto de la piedad, carece de la fuerza explicativa de un *lógos tês ousías*, de una afirmación de lo que la cosa es, haciéndose explícito el requisito explicativo al que se aludía antes, cuando Sócrates le pedía que especificase «la forma misma (*eîdos*) en virtud de la cual todas las cosas piadosas son piadosas» (*hoî pánta tà hósia hósiá estin*, 6 d 11).

---

[30] La distinción lógica entre el participio pasivo *pherómenon* y el verbo conjugado *phéretai*, en 10 b 1 (con sus paralelismos en 10 b-c), no queda recogida en la traducción, pues ambos han de traducirse inevitablemente por «es llevado». Al traducir la distinción entre «querido por los dioses» (*phileîtai*) y «grato a los dioses» (*theophilés*) topamos con la misma dificultad. La precisión que introduce Platón consiste en que la acción o actitud que se expresa con el verbo conjugado (ya sea en forma activa o pasiva) es lógicamente anterior y explica la descripción del resultado en la forma participial o adjetiva (*philoúmenon, theophilés*).

[31] Mi análisis del argumento de 10 a-11 a está de acuerdo en lo esencial con el de Cohen, 1971, p. 165 y ss. La objeción que plantea, a saber, que en el argumento «porque» apunta en dos direcciones distintas (en un caso un «porque» lógico-semántico y, en el otro, la razón de las actitudes de los dioses), me parece correcta pero irrelevante. La cuestión es que tanto en «es grato a los dioses porque los dioses lo quieren» como en «lo quieren porque es piadoso» el sentido del «porque» es explicativo. Por otra parte, es falso afirmar que «los dioses lo quieren porque les es grato», ya que la segunda cláusula no da ninguna explicación.

Al introducir este requisito en la exposición de una *ousía*, el *Eutifrón* da un paso decisivo más allá de las consideraciones extensionales que se plantearon en el *Laques*. Si volvemos ahora al *Menón*, encontramos que se han asimilado todas estas innovaciones, incluidos los términos *eîdos* y *ousía* para el objeto de la definición (*Menón* 72 b 1, c 7, d 8, e 5), así como la condición explicativa (*di' hò eisìn aretaí*, 72 c 8). Sócrates va a llamar la atención sobre un asunto diferente: el requisito de la unidad de *definiens* y *definiendum*. Cuando Menón le proponga una definición en forma de lista (la virtud de un hombre, la de una mujer, la de un niño, etc.), insistirá en que quiere una caracterización única de una naturaleza o esencia que es única, lo común a las diferentes entradas en la lista. Así, en el caso de las abejas, «¿dirías que son distintas y diferentes unas de otras en su ser abejas (*toî melíttas eînai*)?, ¿o bien no se diferencian a este respecto (*toútoi*) sino en algún otro, como en su tamaño o su belleza u otras cosas?». A lo que responde Menón: «No se diferencian en absoluto en el modo en que son abejas (*heî mélittai eisín*)» (72 b). Y de esta forma la terminología del *qua* que vimos aparecer en *Ión* 540 e se emplea ahora para indicar la noción de contenido intensional («en virtud de su ser F»), como un modo de especificar la esencia o naturaleza común de miembros distintos de una única clase[32]. Por ejemplo: las distintas figuras geométricas —círculo, cuadrado, etc.— no difieren unas de otras «*qua* figuras», sino que todas ellas son idénticas «en cuanto a su ser figuras».

Esta unidad intensional se presenta como referencia o *nominatum* de un término general: «esa cosa cuyo nombre es "figura"» (74 e 11). «Puesto que te refieres a todas estas cosas con un único nombre... incluso si se oponen unas a otras, ¿qué es eso que comprende (*katéchei*) lo curvo no menos que lo recto y a lo que llamas "figura"?» (74 d 5). Y la búsqueda de unidad culminará precisamente en la identificación de una Forma: «Acostumbramos a suponer alguna forma (*eîdos*) en todos los casos en que aplicamos el mismo nombre a muchas cosas» (*República* X, 596 a).

En el *Menón*, Sócrates plantea tres ejemplos de definición completamente distintos, sugiriendo que sólo uno de ellos apunta en la dirección de una esencia genuina. El primero, la definición de la figura como «lo único que siempre se relaciona con el color» (75 b 10), tiene la deficiencia obvia de que no indica una esencia o forma, sino un atributo (*páthos*). Incluso si concedemos que en este caso hay equivalencia extensional, la definición nos proporciona únicamente una marca discriminatoria o una propiedad: no nos dice

[32] Así, la firmeza de un hombre y de una mujer «tampoco difieren en absoluto en cuanto a su ser firmeza» (*pròs tò ischùs eînai*), *Menón* 72 e 6. De manera similar, *pròs tò aretè eînai* en 73 a 1.

ción que va más allá del hecho de especificar condiciones necesarias y suficientes para la correcta aplicación de un predicado, estableciendo *qué es (verdadera, esencialmente) la cosa*. Al contraponer una propiedad lógica y una esencia, Platón traza aquí la divisoria entre la condición de equivalencia extensional, que queda satisfecha en la definición de Eutifrón, y el criterio de contenido intensional o «significado», que no se satisface. Y la noción platónica de contenido intensional se precisará más en el argumento con que Sócrates le refuta.

Los preliminares de este argumento quedan oscurecidos por ciertos rasgos particulares del griego que no pueden traducirse con claridad a las lenguas modernas[30]. Pero el objeto de la argumentación está perfectamente claro; la definición que da Eutifrón resulta insatisfactoria porque no es explicativa: no especifica *qué hace piadosas a las acciones piadosas*. Sócrates plantea la pregunta crucial en el comienzo mismo: «¿Los dioses quieren lo piadoso porque es piadoso, o es piadoso porque los dioses lo quieren?» (10 a 2), y Platón enfatiza la novedad e importancia de la cuestión con su recurso literario habitual: el interlocutor no comprende qué es lo que se le pregunta y se hace necesario elaborar una aclaración antes de volver a plantear el problema (en 10 d). Entonces Eutifrón responde sin vacilar que precisamente *porque* lo piadoso *es piadoso* lo quieren los dioses (10 d 5), mientras que no tiene sentido decir que los dioses quieren lo piadoso *porque es grato a los dioses* o *caro a los dioses* (*theophilés*)[31]. Este defecto de sustitución muestra que la definición de Eutifrón, pese a ser verdadera (y exclusivamente verdadera) respecto de la piedad, carece de la fuerza explicativa de un *lógos tês ousías*, de una afirmación de lo que la cosa es, haciéndose explícito el requisito explicativo al que se aludía antes, cuando Sócrates le pedía que especificase «la forma misma (*eîdos*) en virtud de la cual todas las cosas piadosas son piadosas» (*hoî pánta tá hósia hósiá estin*, 6 d 11).

---

[30] La distinción lógica entre el participio pasivo *pherómenon* y el verbo conjugado *phéretai*, en 10 b 1 (con sus paralelismos en 10 b-c), no queda recogida en la traducción, pues ambos han de traducirse inevitablemente por «es llevado». Al traducir la distinción entre «querido por los dioses» (*phileîtai*) y «grato a los dioses» (*theophilés*) topamos con la misma dificultad. La precisión que introduce Platón consiste en que la acción o actitud que se expresa con el verbo conjugado (ya sea en forma activa o pasiva) es lógicamente anterior y explica la descripción del resultado en la forma participial o adjetiva (*philoúmenon, theophilés*).

[31] Mi análisis del argumento de 10 a-11 a está de acuerdo en lo esencial con el de Cohen, 1971, p. 165 y ss. La objeción que plantea, a saber, que en el argumento «porque» apunta en dos direcciones distintas (en un caso un «porque» lógico-semántico y, en el otro, la razón de las actitudes de los dioses), me parece correcta pero irrelevante. La cuestión es que tanto en «es grato a los dioses porque los dioses lo quieren» como en «lo quieren porque es piadoso» el sentido del «porque» es explicativo. Por otra parte, es falso afirmar que «los dioses lo quieren porque les es grato», ya que la segunda cláusula no da ninguna explicación.

Al introducir este requisito en la exposición de una *ousía*, el *Eutifrón* da un paso decisivo más allá de las consideraciones extensionales que se plantearon en el *Laques*. Si volvemos ahora al *Menón*, encontramos que se han asimilado todas estas innovaciones, incluidos los términos *eîdos* y *ousía* para el objeto de la definición (*Menón* 72 b 1, c 7, d 8, e 5), así como la condición explicativa (*di' hò eisìn aretaí*, 72 c 8). Sócrates va a llamar la atención sobre un asunto diferente: el requisito de la unidad de *definiens* y *definiendum*. Cuando Menón le proponga una definición en forma de lista (la virtud de un hombre, la de una mujer, la de un niño, etc.), insistirá en que quiere una caracterización única de una naturaleza o esencia que es única, lo común a las diferentes entradas en la lista. Así, en el caso de las abejas, «¿dirías que son distintas y diferentes unas de otras en su ser abejas (*toî melíttas eînai*)?, ¿o bien no se diferencian a este respecto (*toútoi*) sino en algún otro, como en su tamaño o su belleza u otras cosas?». A lo que responde Menón: «No se diferencian en absoluto en el modo en que son abejas (*heî mélittai eisín*)» (72 b). Y de esta forma la terminología del *qua* que vimos aparecer en *Ión* 540 e se emplea ahora para indicar la noción de contenido intensional («en virtud de su ser F»), como un modo de especificar la esencia o naturaleza común de miembros distintos de una única clase[32]. Por ejemplo: las distintas figuras geométricas —círculo, cuadrado, etc.— no difieren unas de otras «*qua* figuras», sino que todas ellas son idénticas «en cuanto a su ser figuras».

Esta unidad intensional se presenta como referencia o *nominatum* de un término general: «esa cosa cuyo nombre es "figura"» (74 e 11). «Puesto que te refieres a todas estas cosas con un único nombre... incluso si se oponen unas a otras, ¿qué es eso que comprende (*katéchei*) lo curvo no menos que lo recto y a lo que llamas "figura"?» (74 d 5). Y la búsqueda de unidad culminará precisamente en la identificación de una Forma: «Acostumbramos a suponer alguna forma (*eîdos*) en todos los casos en que aplicamos el mismo nombre a muchas cosas» (*República* X, 596 a).

En el *Menón*, Sócrates plantea tres ejemplos de definición completamente distintos, sugiriendo que sólo uno de ellos apunta en la dirección de una esencia genuina. El primero, la definición de la figura como «lo único que siempre se relaciona con el color» (75 b 10), tiene la deficiencia obvia de que no indica una esencia o forma, sino un atributo (*páthos*). Incluso si concedemos que en este caso hay equivalencia extensional, la definición nos proporciona únicamente una marca discriminatoria o una propiedad: no nos dice

[32] Así, la firmeza de un hombre y de una mujer «tampoco difieren en absoluto en cuanto a su ser firmeza» (*pròs tò ischùs eînai*), *Menón* 72 e 6. De manera similar, *pròs tò aretè eînai* en 73 a 1.

qué es la figura. Menón prefiere otro ejemplo, que Sócrates considerará teatral (*tragiké*): la definición del color según Empédocles como «efluvio de la forma que guarda proporción con la vista y es perceptible» (76 d 4), pero esta definición únicamente es explicativa si se acepta una particular teoría mecánica de la visión.

Por su parte, Sócrates prefiere[33] la segunda definición de la figura, como límite o linde de un sólido (76 a), que la emplaza dentro del marco más amplio del conocimiento matemático y la pone en conexión con la estructura tridimensional de los cuerpos en el espacio. Para Platón se trata de una concepción genuinamente científica, en contraposición con las dos fórmulas pseudo-científicas que se derivan de la física de Empédocles[34]. La preferencia que Sócrates muestra aquí por la definición matemática anticipa su crítica de la física presocrática en la última sección del *Fedón*.

VI.III La naturaleza del *definiendum*

El *Laques* no tiene mucho que decir sobre el estatus de un *definiendum*, en este caso el coraje, más allá de sugerir que se trata de una capacidad (*dýnamis*) como la rapidez, y que es «el mismo en todos los casos», es decir, ante distintos tipos de peligros, tentaciones, etc. (191 e, 192 b 7). Por su parte, el *Eutifrón* también se muestra de acuerdo con que «lo piadoso es idéntico a sí mismo en todas las acciones» (5 d 1), pero llega a sugerir que, puesto que la esencia explica las propiedades de las cosas, el conocimiento de la esencia serviría como criterio para su correcta descripción. Sócrates le pregunta a Eutifrón: «¿No has dicho que las cosas impías son impías y las piadosas piadosas en virtud de una forma (*miaî idéai*)?... Explícame, pues, qué es esa forma misma (*autèn tèn idéan*), a fin de que, refiriéndome a ella (*eis ekeínen apoblépon*) y utilizándola como modelo (*parádeigma*), pueda decir que es piadoso todo cuanto hagáis, tú o cualquier otro, semejante a ello (*toioûton*) y que es impío cuanto no se le asemeje» (6 e; cf. *Menón* 72 c 8 para «atender a la forma» en la respuesta a la pregunta *¿qué-es?*). De todas las referencias a formas o esencias en los diálogos de la definición, este pasaje del *Eutifrón* es el que más abunda en términos y frases que anticipan la teoría completa de las Formas.

---

33 76 e 7: la definición de la figura es mejor que la del color. Algunos estudiosos consideran que se refiere a la primera definición de la figura, rechazada por motivos metodológicos (79 d 2). De lo que no hay duda es de que se prefiere la segunda definición, matemática. Cf. Sharples, 1985, p. 137.

34 Sobre la importancia de las matemáticas en el *Menón*, cf. Vlastos, 1991, cap. 4, «Elenchus and Mathematics».

En el capítulo XI volveremos sobre estas esencias y rastrearemos su continuidad con las Formas de los diálogos de época media. Por el momento me limito a señalar que la continuidad queda fuertemente marcada por la terminología que se deriva de la pregunta *¿qué es X?* El término *ousía*, que emerge aquí como nominalización de la pregunta (*Eutifrón* 11 a 7, *Menón* 72 b 1), no sólo se convierte en la palabra para «esencia» sino también para la «realidad» de las Formas (por ejemplo, *Fedón* 76 d 9, 77 a 2); y no cabe duda de que la expresión platónica más técnica para Forma y esencia es precisamente la inversión de esta misma pregunta: *tò hò ésti* (*hékaston*), «el qué-es-cada-cosa» (*Fedón* 75 b 1, d 2, *República* VI, 507 b 7, etc.).

VII LAS VIRTUDES DE LA *APORÍA*

Si, tal y como afirmo, Platón concibió el *Laques*, el *Eutifrón* y el *Menón* como una lección continuada sobre la lógica de la definición, lo cierto es que Laques y Nicias, como Eutifrón y Menón, desaprovechan la lección. Dado su carácter acumulativo, no es una lección que Sócrates le dirija al grupo cambiante de sus interlocutores, sino una lección de Platón a sus lectores, que pasa por encima los hablantes en los diálogos; pues únicamente los lectores podemos seguir el desarrollo de un diálogo a otro. Quiero señalar ahora que en los comentarios generales sobre los beneficios de la *aporía* en el *Menón* puede verse una intención meta-dialógica similar: sirven para guiar al lector en la interpretación de los diálogos aporéticos como grupo.

A menudo se supone que estos diálogos aporéticos, típicamente «socráticos», se encuentran entre las primeras obras de Platón. He sugerido que, por el contrario, todos ellos son posteriores al *Gorgias*, lo cual explicaría las estrechas relaciones temáticas, por un lado, entre el *Menón* y los diálogos aporéticos y, por otro, entre el *Menón* y el *Fedón*. Con respecto a la naturaleza y la susceptibilidad de la virtud para que se la enseñe también existen vínculos fuertes entre los diálogos aporéticos y el tratamiento constructivo de estos temas en la *República*. Por lo que se refiere a la forma literaria, podemos recordar que los tres diálogos más breves —*Critón*, *Ión* e *Hipias menor*— son simplemente miméticos, sin prólogo dramático ni introducción narrativa; se entiende que son (junto con la *Apología*) los escritos platónicos más tempranos, pero ninguno de ellos tiene conclusión aporética, y tampoco se conoce ningún diálogo de otro escritor socrático que sea aporético. Sostengo, pues, que el diálogo aporético (y de ahí típicamente «socrático» para muchos estudiosos) es una nueva creación platónica, marcada por la experimentación con nuevas formas literarias (como el prólogo dramático o el marco narrativo), que prepara deliberadamente la empresa más ambiciosa de los diálogos medios. Entenderemos

mejor por qué Platón elige la forma aporética si atendemos a su propia reflexión sobre las ventajas de la *aporía* en el *Menón*.

No soy el único que entiende que, en la lección con el joven esclavo, Platón presenta una nueva interpretación del *élenchos* socrático[35]. Se lo presenta aquí como un preliminar necesario para la filosofía constructiva, pero únicamente como preliminar. Mientras que en el *Gorgias* el método del *élenchos*, junto con la *epagogé* o argumento por analogía, se usó para defender tesis positivas contra Polo y Calicles, y en el *Ión* y el *Hipias menor* se utilizarán métodos similares en apoyo de afirmaciones paradójicas, en los diálogos de la definición el *élenchos* solamente conduce a resultados negativos. En estos diálogos, al igual que en la primera parte del *Menón*, Sócrates y sus interlocutores se muestran incapaces para definir la virtud en cuestión; y no obstante, tal como hemos visto en la lección de geometría (más arriba, p. 121), su fracaso puede tener valor educativo: borrar de la mente la ilusión de conocimiento equivale a preparar el camino para una investigación superior. En el *Menón* Sócrates establece expresamente el paralelismo entre la confusión del joven esclavo tras dos respuestas falsas y el propio estado de parálisis mental de Menón una vez que ha visto venirse abajo todos sus intentos de definición: «¿Ves adónde ha llegado recordando?». Era ignorante antes como ahora, pero una vez que ha reconocido su ignorancia y ha caído en la *aporía* tiene que salir de ella, pues ahora tiene un deseo de conocimiento que no tenía antes (*Menón* 84 a-c).

Menón no va a aprender demasiado de esta lección, pero a los lectores se nos deja intuir que esa es la función de la *aporía* en general y de los diálogos aporéticos en particular: eliminar la creencia falsa de que son cuestiones simples o fáciles de entender, e infundir el deseo de una investigación más profunda. De ahí que los diálogos aporéticos sean todos ellos también protrépticos, en la medida en que nos instan a la práctica de la filosofía.

En los diálogos de la definición, la *aporía* alcanza su clímax cuando el principio de prioridad epistemológica da como resultado la paradoja de Menón. Es el momento en que Platón marca el tránsito del *élenchos* negativo, purgante, a la teoría positiva de la reminiscencia y al método de razonamiento constructivo a partir de hipótesis. A este respecto, el *Menón* lleva a su finalización el modo aporético y abre el camino para los diálogos medios.

Sin duda, el contenido de los diálogos de la definición no es enteramente negativo y catártico. He esbozado un estudio de la lógica de la definición en estos diálogos, y se ha visto cómo en el *Laques* es posible encontrar parcialmente expresada una definición razonable del coraje y una definición socrático-platónica de la virtud. Se trata de indicaciones positivas para el lector atento. En la

[35] Cf. en particular Benson, 1990 b, p. 130.

Carta VII Platón dice que el intento de escribir sobre los asuntos filosóficos de mayor importancia no tendría ningún efecto beneficioso sobre el lector, «salvo para aquellos pocos que fuesen capaces de descubrir ellos mismos la verdad con unas pocas indicaciones (*smikrà éndeixis*)» (341 e). A lo largo de todas las obras platónicas hay diseminadas indicaciones de este tipo, en particular en los indicios positivos dentro de lo que parecen meros diálogos aporéticos.

VIII Epílogo sobre la prioridad de la definición

El principio de prioridad epistemológica se afirma expresamente en el *Laques* para el caso de la virtud y en el *Menón* se generaliza a todos los casos: si no sabes en absoluto qué es X no puedes saber nada de X. Según hemos visto, en un buen número de diálogos hay alusiones, aplicaciones o variantes de este principio. El paralelismo más estrecho se encuentra al final del libro I de la *República*, donde Sócrates dice: «Si no sé qué es la justicia difícilmente sabré si en realidad es una virtud o no, y si quien la posee es o no feliz» (354 c), como una aplicación directa del principio de prioridad del *Menón*. Por su parte, al final del *Lisis* encontramos una alusión oblicua a dicho principio en la indicación que hace Sócrates, a modo de broma, cuando afirma que los chicos y él han hecho el ridículo, pues pese a que dicen que son amigos «ni siquiera hemos sido capaces de descubrir qué es un amigo» (*Lisis* 223 b 6). Aquí no se da a entender que no puedan *saber* si son amigos o no sin una definición; sencillamente es razonable esperar que, si en verdad son amigos, sean capaces de hallar qué es la amistad, al igual que es natural suponer que si Cármides es verdaderamente temperante, debe ser capaz de decir qué es la templanza (*Cármides* 159 a). Estas expectativas pueden verse defraudadas, pero lo cierto es que no son falaces en el sentido de Geach, ya que no pretenden prioridad epistemológica.

Un paralelismo más cercano con el principio de prioridad se encuentra al final del *Cármides* (176 a), cuando el personaje que le da nombre al diálogo insiste en que no sabe si posee o no la templanza: «¿Cómo podría saber algo al respecto si ni siquiera vosotros [Sócrates y Critias] sois capaces de descubrir qué es?». En cualquier caso, aparenta percibir el fracaso de sus interlocutores en la definición de la templanza como un obstáculo para un conocimiento mayor sobre el tema.

Al final del *Protágoras* Sócrates se refiere al principio de modo algo más débil: una definición de la virtud sería condición suficiente, pero no necesaria, para resolver la controversia sobre la posibilidad de enseñarla: «pues sé que si se pudiese aclarar qué es la virtud, sabríamos si se puede enseñar o no» (361 c). Pero este mismo principio, en su versión fuerte (como condición necesaria),

se encuentra implícito sin que quepa duda en un pasaje anterior del mismo diálogo, cuando Sócrates y el joven Hipócrates discuten el deseo de este último de estudiar con Protágoras: no sabe qué es un sofista (312 e, 313 c 1-2), entonces, ¿cómo puede saber si estudiar con él le resultará dañino o provechoso (314 b)?

En el *Eutifrón* (donde comienza la acusación de falacia de Geach) hallamos la muy razonable afirmación de que al conocer la naturaleza de la piedad podremos decidir sobre cuestiones en litigio (6 e): la definición se presenta como condición suficiente, no necesaria, para enjuiciar ejemplos.

El *Hipias mayor* es el único texto en el corpus platónico en el que Sócrates incurre efectivamente en la falacia de Geach, al afirmar que el conocimiento de la definición (saber qué es la belleza) es un prerrequisito para enjuiciar ejemplos (cosas bellas). El principio de prioridad epistemológica está implícito en 286 c-d, y se lo expone claramente en 304 d-e, precisamente en la forma de la falacia que denuncia Geach:

> ¿No me avergüenza cometer la temeridad de discutir costumbres bellas, cuando se me ha refutado tan claramente sobre la belleza (*tò kalón*) y se ha probado que ni siquiera sé qué es la cosa misma? Y quien me interroga dirá: «¿Cómo sabrás quién ha elaborado un bello discurso o ha hecho algo bello si ignoras qué es la belleza?».

Esto basta para confirmar mi juicio, para el que en otra parte he aducido otros fundamentos, de que el *Hipias mayor* no fue compuesto por Platón. El autor tomó este principio del *Menón* y la *República* y cometió la torpeza de aplicarlo mal aquí, sin ser consciente en apariencia de los problemas que implica. Platón es mucho más astuto; no consiente en que salga a relucir la cuestión de la circularidad latente en el principio de prioridad hasta que decide que ha llegado el momento, con la paradoja de Menón, cuya presentación dramática provoca la gran respuesta teórica que es la reminiscencia.

En conclusión, he señalado que no podemos eliminar el principio de prioridad de los diálogos propiamente «socráticos», como sugerían Vlastos (1990, 1994, p. 67 y ss.) y Beversluis (1987), que lo restringieron a los tres diálogos «de transición» o post-socráticos (*Menón*, *Lisis* e *Hipias mayor*). Fuera aparte de cuestiones cronológicas, su propuesta es incompatible con la afirmación de la prioridad epistemológica de la pregunta *¿qué-es-X?* en *Laques* 190 b y con las alusiones claras a este principio en el *Cármides* (176 a) y el *Protágoras* (312 e y ss.), que son tres ejemplos típicos de lo que Vlastos considera diálogos del *élenchos* y, por tanto, plenamente socráticos.

Capítulo VII

Cármides y la búsqueda de un conocimiento beneficioso

I Un repaso al *Cármides*

El *Cármides* se presenta como una suerte de pieza complementaria al *Laques*: un intento infructuoso de definir la templanza (*sophrosýne*) emparejado al intento anterior, también infructuoso, de definir el coraje. De hecho, los dos diálogos son muy distintos entre sí, y el *Cármides* plantea por sí mismo muchos problemas.

Un hilo fundamental lo conecta con los demás diálogos puente, la reflexión sobre los temas paralelos del conocimiento en sentido estricto, como *téchne*, y la virtud o excelencia moral (*areté*). El *Cármides* le presta escasa atención al tema de la enseñanza de la virtud, que ocupa un papel central en el *Laques*, el *Protágoras* y el *Menón*, como después en la *República*, pues su preocupación principal es interpretar la templanza como una forma beneficiosa de conocimiento, el tipo de conocimiento que nos hace «actuar bien» (*eû práttein*) y llevar una vida feliz. Lo más peculiar de este diálogo (junto con la elección de los interlocutores) es su preocupación por la afirmación ambigua de que la templanza ha de ser conocimiento-del-conocimiento o auto-conocimiento, no conocimiento de nada más.

Dado lo tortuoso que es el curso de la argumentación, me voy a permitir exponer por adelantado la conclusión. Como sub-texto positivo dentro de este diálogo, abiertamente aporético, encontramos las tres afirmaciones siguientes: (1) que cualquier clase de conocimiento ha de definirse por referencia a un asunto determinado, y no por referencia reflexiva a sí mismo; (2) que el tipo de conocimiento más beneficioso tomará por objeto el bien y el mal; y (3) que tan sólo si ese conocimiento es capaz de gobernar una ciudad, todos los ciudadanos estarán en condiciones de realizar su tarea (*érgon*) propia, así como de lograr una buena vida para sí mismos y para la ciudad como un todo. Brevemente, si dicho conocimiento ha de ser completamente beneficioso, tiene que ejercer el poder político.

La tesis 1 desarrolla un tema que nos es familiar tanto por el *Ión* como por el *Gorgias*. La tesis 2 aparece como conclusión implícita en el *Laques*, pero se desarrolla sistemáticamente aquí, en contraposición con otros tipos de conocimiento más técnicos en el sueño de Sócrates (cf. más adelante, § VII). La tesis 3 prefigura el tema central de la *República* y, como veremos, tiene un paralelismo parcial en argumentos del *Lisis* y el *Eutidemo*.

Pero el diálogo tiene otros rasgos distintivos: el análisis sutil de conceptos reflexivos e irreflexivos lo señala como uno de los más técnicos dentro del grupo de obras puente; el complejo razonamiento condicional de 169 a-175 d guarda cierta semejanza con el método hipotético del *Menón*, pero tan sólo tiene un paralelismo en estos diálogos en virtud del argumento cuasi condicional a partir del hedonismo en el *Protágoras*; por último, la distancia crítica desde la que reflexiona sobre la interpretación socrática del auto-conocimiento, como conocimiento de la ignorancia propia y la de los demás, sugiere que el *Cármides* no puede ser, como a menudo se entiende, un diálogo típicamente «socrático».

II El marco del diálogo

Los puntos de similitud entre el *Cármides* y el *Laques* son tan numerosos que con frecuencia se ha considerado que iban emparejados[1]. Los dos diálogos enfatizan la influencia de Sócrates sobre jóvenes de familias ilustres: ya lo conocen bien antes de que comience la conversación (*Laques* 181 a, *Cármides* 156 a), y esta termina en ambos casos con la encomienda de los jóvenes a su cuidado. Al igual que el *Laques*, el *Cármides* comienza con una referencia a la carrera militar de Sócrates, y los interlocutores de ambas obras son personajes famosos de la historia política de Atenas. Además de estos paralelismos externos, hay una conexión más sustancial en cuanto al tema filosófico: los dos diálogos tratan de definir una virtud particular y además aluden a la posibilidad de explicar la virtud en términos de conocimiento del bien y el mal.

Pero a pesar de los paralelismos, el *Cármides* es un diálogo peculiar en muchos respectos. Mientras que el *Laques* contiene un intento franco de definir la virtud en cuestión, el *Cármides* se desvía pronto hacia la búsqueda del concepto de conocimiento-del-conocimiento. Además, los interlocutores del *Laques* son hombres de eminente respetabilidad, pues incluso de Nicias, y a pesar de su catastrófico final, dice Tucídides que practicó a lo largo de toda su vida «lo que ordinariamente se considera virtud» (VII, 86, 5). Por su parte, los dos interlocutores principales del *Cármides* se asocian con el período más

[1] Cf. Pohlenz, 1913, p. 56.

oscuro de la historia de Atenas, la tiranía de los Treinta: tanto Critias como Cármides se contaban entre los Treinta Tiranos, y Jenofonte describe al primero como «el más codicioso, el más violento y el más sanguinario de todos»[2]. ¡Parece sumamente extraño que Platón eligiese semejante compañía para discutir con Sócrates el tópico de la *sophrosýne*, una virtud que implica típicamente freno, modestia y autocontrol!

El marco dramático se construye con inusual cuidado. El *Cármides* podría ser el primer diálogo platónico narrado, además es uno de los pocos (aparte de las obras que relatan el juicio y la muerte de Sócrates) a los que Platón les asignó una fecha ficticia precisa, ya que comienza con una referencia a la batalla de Potidea en 432 a. C.[3] Es probable que la elección de los interlocutores explique esta precisión en la datación: Platón quiso presentar a Critias como un hombre relativamente joven, que aún no había comenzado su siniestra carrera política[4], y a Cármides como un adolescente modesto e ilimitadamente prometedor.

Pero, ¿cómo explicar la elección de los interlocutores? Si tomamos como punto de referencia a Jenofonte, ardiente defensor de Sócrates contra la acusación de haber corrompido a Critias y Alcibíades, Platón parece apartarse de su camino para describirlo en los términos de una íntima amistad con ambos hombres. Es probable que tal fuese efectivamente el caso, pero el hecho mismo no explica la motivación literaria de Platón. El tratamiento de Alcibíades se entiende mucho mejor, ya que su amistad con Sócrates también fue un tema habitual en los escritos de Antístenes y Esquines, pero se exige alguna explicación para que aquí se ponga el acento en Critias y Cármides, así como en la estrecha relación de Sócrates con ellos.

---

2 *Memorabilia* I, 2, 12.

3 Tucídides I, 63. La datación del *Cármides* no sólo es ficticia, sino en apariencia también falsa, ya que no es posible que Sócrates hubiese regresado a Atenas poco después de la batalla (como afirma el diálogo en 153 b 5). Platón olvidó, o simplemente ignoraba, el hecho de que la batalla de Potidea tuvo lugar al comienzo y no más bien al final del prolongado sitio. Respecto de la presencia de Sócrates allí durante el asedio, cf. *Cármides* 156 d y *Banquete* 219 e y ss. Cf. Gomme, 1945, p. 219.
Aparte de los diálogos que se datan en función del juicio y la muerte de Sócrates, quizás tan sólo el *Banquete* tiene una fecha que sea en comparación igualmente precisa, y que viene dada por la primera victoria de Agatón en 416 a. C. Al igual que en el *Cármides*, el motivo para fecharlo con tanta precisión está en relación con la biografía de los interlocutores: Platón quiso presentar a Alcibíades en la cima de su carrera política, un año antes de la expedición a Sicilia y el escándalo de los Hermes.

4 Pese a hallarse implicado en la profanación de los Hermes en 415 a. C., parece que Critias no fue activo en política hasta después de la revuelta oligárquica de 411. Cf. Ostwald, 1986, pp. 403, 428, 462-465. Resulta significativo que Sócrates sea conducido ante él por Querofonte (153 c 6), que se encontraría después entre los exiliados demócratas cuando Critias estaba en el poder (*Apología* 21 a). Pero el diálogo tiene lugar en un mundo social más feliz y armonioso.

En primer lugar, Platón pudo tratar de elaborar una contrapartida deliberada del *Laques*. Allí, dos generales valientes que cayeron combatiendo por su ciudad analizan el coraje; aquí quienes discuten sobre la *sophrosýne* son dos hombres cuya posterior carrera mostraría fehacientemente que *carecían* de esa virtud, y que murieron combatiendo contra sus compatriotas por su propio poder personal. Parece que hay una velada alusión al futuro tiránico de estos hombres en la referencia que, como de chanza, hacen a la posibilidad de usar la fuerza contra Sócrates en lugar de la persuasión (176 c-d; cf. 156 a 3).

Pero quizás la pista más clara apunte en una dirección diferente, al orgullo de Platón por su propia familia. Cármides se presenta como hijo de Glaucón (154 b 1), abuelo paterno de Platón, y por tanto tío de Platón —hermano de su madre—; Critias es primo primero de su madre (y por consiguiente tutor de Cármides, *epítropos* 155 a 6). Cuando Sócrates dice que Cármides tiene que tener por naturaleza un alma noble «ya que te viene de familia» (154 e 2), la familia en cuestión es la del propio Platón[5]. El caso es semejante a cuando le elogia porque «ningún otro ateniense podría mostrar con tanta facilidad la unión de dos familias semejantes, que probablemente producirá una descendencia mejor y más excelente» (157 e). Las dos familias son, por una parte, la de Critias, Cármides y la madre de Platón, a la que muchos poetas elogiaron por ser «de excepcional belleza y virtud, así como por sobresalir en lo que se llama felicidad»; y por otra parte el tío de Cármides, Pirilampo, socio de Pericles y embajador ateniense ante el Gran Rey, del que se decía que fue más alto y mejor parecido que ningún otro en la corte de Persia (157 e-158 a). Ahora bien, Pirilampo fue padrastro y tío abuelo de Platón, de manera que las dos familias que, unidas bajo tan buenos auspicios, produjeron a Cármides son en realidad las dos mismas familias que confluyen en la propia casa de Platón, una primera vez por la unión entre sus abuelos maternos y otra debido al matrimonio en segundas nupcias de su madre[6].

Sólo nos cabe especular sobre lo profundos que eran los sentimientos de Platón por Critias y Cármides[7]. Lo que sí sabemos por el texto es que la elec-

---

5 Como señala Burnet, «la escena que inicia el *Cármides* es una glorificación de las relaciones [familiares]... Los diálogos [de Platón] no sólo contienen un recuerdo de Sócrates, sino también de los días felices de su propia casa»; Burnet, 1964, p. 169 y ss.
La auto-referencia a la familia de Platón prosigue cuando Sócrates le dice a Critias que el amor por la poesía y el aprendizaje proceden «de tu parentesco con Solón» (155 a 3). Cf. Witte, 1970, p. 51, que enfatiza un posible paralelismo entre Cármides y el propio Platón. No obstante, dudo que éste pretendiese corregir la condena popular del tirano (como sugiere Witte en la p. 49), pues el retrato del personaje de Critias muestra aquí signos de la vanidad, la ambición y la deshonestidad intelectual que condujeron a su ruina moral (162 c, 169 c 2-d 1).
6 Cf. Davies, 1971, p. 329 y ss.
7 Para una consideración bastante verosímil de la simpatía de Platón por el talento corrupto de hombres como Critias y Alcibíades, cf. Jaeger, 1944, trad. inglesa, pp. 267-271, que cita

ción de estos interlocutores le permite entrar en detalles sobre la fama y distinción de su propia familia y de sus vínculos matrimoniales (y cuando Critias reaparece mucho más adelante, en el *Timeo*, es para enfatizar una vez más los vínculos ancestrales de Platón con Solón; *Timeo* 20 d-21 d). En esta medida, la presencia de Critias y Cármides sirve como una especie de firma personal que se sobreimpresiona sobre el anonimato de la forma del diálogo socrático, al igual que la presencia de los dos hermanos de Platón como interlocutores principales imprime su firma en la *República*. La notoria autorreferencia en el prólogo del *Cármides* sugiere que también debió ser una obra por la que se tomaba un interés personal inusual.

El marco dramático es importante por otro motivo. El retrato de Cármides como un talentoso joven de la nobleza ha sido compuesto cariñosamente, y el impacto físico de su belleza sobre Sócrates conduce a una de las expresiones más vivas de emoción erótica en la literatura griega:

> Entonces, mi noble amigo, vi lo que había bajo su manto y me sentí arder y ya no fui dueño de mí mismo. Y consideré cuán sabio fue Cidias en cosas de amor, pues aconsejando a uno sobre un apuesto joven le dijo «que tuviese cuidado para no servir de alimento a la bestia, como si se tratase de un cervatillo delante de un león». Me pareció que había caído víctima de un animal salvaje de esa clase (155 d).

Este episodio prefigura el tópico del diálogo, ya que muestra cómo Sócrates logró recuperar el autocontrol, mientras que más adelante se pone en evidencia que Critias pierde el dominio de sí cuando la definición que propone cae en el ridículo (162 c-d).

No hemos de desestimar la significación filosófica de la descripción del impacto perjudicial que tiene sobre Sócrates la emoción sexual al intuir las partes pudendas de Cármides, y el consiguiente esfuerzo que se requiere para volver a conquistar el control racional (156 d). Al igual que el énfasis que pone el *Laques* en la firmeza (*kartería*), esta presentación dramática de las emociones morales entra aparentemente en una contraposición deliberada con la tendencia «intelectualista» de ambos diálogos por identificar la virtud con cierta forma de conocimiento. Con independencia de lo que puedan dar a entender los hablantes de estos dos diálogos, su autor le presta atención, sin lugar a dudas, a la importancia de las emociones en una descripción completa de la vida moral[8].

República VI, 494-496. El retrato de Cármides es particularmente sugerente: la capacidad para la virtud tiene que ser innata, como creía la tradición aristocrática, pero el modo en que se desarrolla dependerá de la educación moral, y en este caso de la influencia nociva del *epítropos*.

[8] Adviértase la referencia a la *epithymía*, deseo de placer, la *boúlesis* como deseo del bien y el *éros* como deseo de lo bello en *Cármides* 167 e. Elabora el embrión de la discusión sobre las

III La definición de la *sophrosýne*

La conversación con Cármides comienza con dos intentos ingenuos pero serios de definir la virtud del hombre sensato: en primer lugar, en términos de conducta exterior, «al hacer todas las cosas de forma decorosa y con discreción» (159 b), y a continuación en los términos de un sentimiento moral: la *sophrosýne* es «lo que hace que uno se sienta turbado o avergonzado, es como la vergüenza o el respeto» (*aidós*, 160 e 4). Desde el punto de vista de la conciencia moral de los griegos, ambas sugerencias van por el buen camino[9]. *Sophrosýne* significa muchas cosas, pero sobre todo un sentido de lo que es correcto y apropiado; de ahí que denote castidad en la mujer y decencia y autocontrol en el hombre.

Cármides acaba de manifestar la modestia apropiada en un joven en compañía de sus mayores ruborizándose cuando se le pregunta por su propia *sophrosýne* y evitando cualquier contestación que pudiera parecer vanidosa (158 c 5-d 6). Su segunda respuesta —en términos de vergüenza o modestia— constituye, pues, una lectura fiel de lo que ve en sí mismo como templanza (para aceptar, a partir de aquí, la interpretación estándar de la *sophrosýne*). Sin embargo, al igual que sucedía en la conversación con Laques sobre el coraje, aquí Sócrates tampoco está interesado en dar cuenta de forma satisfactoria de la templanza, sino más bien en llevar a su interlocutor a que reflexione críticamente sobre un concepto que hasta entonces ha dado por sentado. Así, a través de una cita arbitraria de Homero, muestra que la vergüenza no es necesariamente buena, cuando lo que se ha acordado es más bien que la templanza es tanto admirable (*kalón* 159 c) como buena (*agathón* 160 e)[10].

Vemos, pues, que Sócrates despacha rápidamente la segunda definición de Cármides, mientras que trató con más respeto su primera propuesta, donde la refutación toma la forma de una *epagogé* normal, aunque sea igualmente superficial por lo que se refiere a la esencia del problema[11]. En ambos casos, lo

emociones morales en el *Gorgias*. Nótese que la concepción hiper-intelectual de la templanza en el *Cármides* es excepcional, normalmente Platón asocia la *sophrosýne* con el control del placer y los apetitos; por ejemplo en *Gorgias* 491 d 10, *Fedón* 68 c, *Filebo* 45 d-e y *Leyes* IV, 710 a.

[9] En el mito que cuenta Protágoras, *aidós* o vergüenza está en correspondencia con *sophrosýne* (*Protágoras* 322 c 2, 323 a 2).

[10] Parece que hay algún problema con el texto de 160 e 11. El argumento necesita mostrar que la *sophrosýne* no sólo es *kalón* sino también *agathón* (160 e 13), probablemente porque hace que los hombres sean *agathoí*. Van der Ben (1985, p. 30) trata de encontrar este argumento en el texto transmitido. Para un intento de corregirlo conforme al argumento, cf. Bloch, 1973, p. 65, nota 18.

[11] La primera refutación de Sócrates ignora que Cármides habla de *kosmíos pánta prátteín*, «realizar decorosamente todas las cosas», y limita el ataque al atributo del sosiego (*hesychiótes*), que interpreta arbitrariamente como lentitud. Su interpretación inicial de la fórmula

más grave es que ni la conducta exterior ni el sentimiento subjetivo proporcionan una base fiable para identificar una virtud moral como la templanza. Tanto la acción como el sentimiento pueden equivocarse, lo que hace falta es un sentido recto de lo adecuado, y esto implica alguna especie de conocimiento o comprensión. En esta medida, el movimiento argumental será el mismo que en el *Laques*, el *Protágoras*, el *Eutidemo* y el *Menón*: sacar a la luz el papel decisivo del conocimiento o el juicio recto en el ejercicio de la virtud.

Pero en este caso, en lugar de pasar directamente al concepto de conocimiento, la discusión va a tomar un curso más sinuoso, mediante una tercera definición que Cármides recuerda haber escuchado de alguien: la templanza consiste en «hacer lo que es propio de uno», *tà heautoû práttein* (161 b 6). Los lectores de la *República* reconocerán aquí la fórmula platónica para la justicia. Dejo para más adelante, para el § VIII, las implicaciones políticas de este pasaje; su efecto inmediato es el de involucrar a Critias en la conversación, ya que en apariencia es autor de esta tercera definición y se convierte ahora en su defensor; será el interlocutor de Sócrates en lo que resta del diálogo.

La conversación con Critias comienza con un juego de palabras más bien sofístico por su parte respecto de la diferencia entre actuar (*práttein*) y hacer (*poieîn*), que viene a parar en una definición corregida: puesto que lo propio de uno (*oikeîa*) es bueno y beneficioso, mientras que lo extraño (*allótria*) es malo y dañino, la templanza consiste en hacer aquello que es bueno en lugar de lo malo (163 e). Encontraremos en otros diálogos, particularmente en el *Lisis* y el *Banquete*, esta concepción del bien como lo propio de uno (*tò oikeîon*), en estrecha relación con la noción de virtud como «hacer lo que es propio de uno»[12]; pero aquí no se hace más con ella.

En este momento se introduce la cuestión del conocimiento: ¿ha de saber la persona temperante qué es lo que hace?; quien hace el bien ignorándolo, ¿actúa con templanza (164 b-c)? Si la conversación estuviese por entero bajo el control de Sócrates, podemos suponer que su próximo movimiento consistiría en añadir el conocimiento a la acción: la templanza sería conocer y hacer el bien, conocer y evitar el mal; lo que conduciría directamente a una fórmula que implique el conocimiento del bien y del mal, semejante a la definición que se sugiere pero se abandona formalmente al final del diálogo.

Pero Critias no es un interlocutor al que se pueda controlar tan fácilmente, y sale por otra parte. Por supuesto que no, dice, la templanza no consiste en actuar desde la ignorancia, y si esto es lo que se sigue de algo que haya dicho

«hacer lo que le corresponde a uno» en 161 d-162 a es igualmente perversa. (No obstante, para un desarrollo positivo de la noción de *sophrosýne* como sosiego y lentitud, cf. *Político* 307 a y ss.).

[12] Cf. más adelante, pp. 276, 299 y ss.

«reconocería de buen grado mi error antes que admitir que una persona que se desconoce a sí misma puede ser temperante, pues afirmo que la templanza consiste en la práctica en esto: en conocerse a sí mismo» (164 d). Pasa entonces a hablar por extenso del significado de la inscripción délfica, «Conócete a ti mismo», que considera el mandamiento del dios para aquellos que entran en su templo: «¡Sed temperantes!». De modo que la pregunta socrática por la acción desde la ignorancia ha llevado a Critias a sustituir su primera definición, «hacer lo que es propio de uno, lo que a uno le corresponde», por una fórmula enteramente nueva: «conocer qué es lo propio de uno mismo»[13].

¿Qué es lo que ocurre? Se trata del primero de los muchos cambios de dirección inesperados en el diálogo, que hacen del *Cármides* una de las obras platónicas más desconcertantes. La búsqueda del conocimiento moral, característica de tantos diálogos puente, adopta un giro reflexivo hacia el *conocimiento de sí* que pierde todo contacto con el significado ordinario de la *sophrosýne* y con los primeros intentos de definirla por parte de Cármides.

La transición viene posibilitada porque el délfico «Conócete a ti mismo» admite dos lecturas distintas: (1) conoce que eres mortal y no un dios, reconoce tus limitaciones y tu lugar en el mundo, y (2) conoce tu propia ignorancia, reconoce que careces de sabiduría. La primera lectura, más general, corresponde con una interpretación tradicional de la *sophrosýne*, y ello explica el entusiasmo con el que Critias aprueba de inmediato la nueva definición[14]. Pero la segunda interpretación, epistemológica, es más específicamente socrática: corresponde de manera exacta con su interpretación, en la *Apología*, del oráculo que declara que no hay nadie más sabio que él. Su estrategia en lo que resta de diálogo consistirá en imponerle esta lectura «socrática» a la fórmula délfica de Critias. En una obra posterior, Platón combinará esa misma máxima con aquella otra que propone «hacer lo que es propio de cada uno» en una consigna con tonalidad proverbial: «bien se dijo mucho tiempo atrás que conocerse a sí mismo y hacer lo que es propio de uno pertenece únicamente al hombre temperante (*sóphron*)» (*Timeo* 72 a). Sin embargo, en el *Cármides* casi se olvida la acción; y a partir de aquí el tema de discusión será el conocimiento. En efecto, se pierde de vista la templanza en su sentido ordinario.

[13] El paso de Critias al *tò gignóskein heautón* en 164 d 4 ha sido preparado cuidadosamente mediante el uso repetido por parte de Sócrates del modismo reflexivo *ho iatròs ou gignóskein heautòn hos épraxen* («el médico no sabe lo que ha hecho él mismo») en 164 c 1, y de forma parecida en 164 c 6: *agnoeî d'heautòn hóti sophroneî* («no sabe que es temperante»), que Critias interpreta en el sentido de que «la persona temperante no se conoce a sí misma» (cf. Tuckey, 1951, p. 23 y ss.). El abrupto cambio a favor de la nueva fórmula demuestra la versatilidad intelectual de Critias, por no decir lo escurridizo que es, y su falta de compromiso serio con la definición anterior.

[14] Cf. Tuckey, 1951, p. 9 y ss., y North, 1966.

IV El *élenchos* de Critias y la crítica de la *epagogé*

Sócrates comienza negándose a decir si está conforme con la propuesta de Critias hasta haberla investigado, «porque yo mismo no me conozco» (165 b 8). Esta confesión de ignorancia prepara delicadamente el argumento que va a venir, que se centrará en la empresa socrática de saber «qué sabe y qué no sabe uno»; pero el diálogo repasará antes los problemas del conocimiento reflexivo.

El *élenchos* de la definición de Critias se divide en tres partes: 1) un intercambio de palabras inicial orientado a aclarar (y a darle un giro socrático distintivo) el concepto de conocimiento de sí (165 c-167 a); 2) la pregunta por la posibilidad: ¿puede haber un conocimiento del conocimiento? (167 b-169 d); y 3) la pregunta por la utilidad: incluso si semejante conocimiento fuese posible, ¿cómo podría ser beneficioso? (171 d-175 e). El centro filosófico del diálogo se encuentra entre las partes 2 y 3: un argumento sobre el limitadísimo contenido del conocimiento del conocimiento, incluso admitiendo su posibilidad (169 d-171 c). Es el punto en el que el texto se vuelve más autorreflexivo: el propio Sócrates examina la posibilidad del conocimiento de sí socrático. En esta sección voy a ocuparme de la parte 1, dejando las partes 2 y 3 para las secciones subsiguientes.

De qué es conocimiento el conocimiento de sí –pregunta Sócrates–, y cuál es el producto (*érgon*) que resulta de él[15]. La medicina proporciona salud, el arte de levantar edificios proporciona casas; ¿qué produce el conocimiento de sí? Pero Critias recusa la comparación: «Sócrates, no estás procediendo correctamente. Esas ciencias no son similares entre sí, y tú estás tratándolas como si fuesen iguales». (Tanto aquí como en adelante, el plural *epistémai* se verterá por «ciencias» en aras de la simplicidad, en lugar de traducirlo por «tipos de conocimiento»). El cálculo y la geometría, por ejemplo, no nos proporcionan ningún producto, a diferencia de lo que sucede con la construcción y el arte de tejer (165 e).

Recuérdese una referencia similar al cálculo y la geometría como ciencias no productivas en el *Gorgias* (450 d-457 c). Al igual que sucedía allí, Sócrates pregunta a continuación por el objeto: aunque no tenga un producto, el cálculo (*logistiké*) tiene un objeto distinto de sí mismo, lo impar y lo par; la medición del peso, por su parte, se relaciona con lo grave y lo leve. ¿Cuál es el objeto distintivo del conocimiento que es la templanza? Una vez más, Critias recusa la suposición de uniformidad sobre la que se basa el uso socrático de la *epa-*

[15] Adviértase que Platón complementa aquí el principio del *Ión* y el *Gorgias*, según el cual una *téchne* se individúa por su objeto, con el principio adicional en virtud del cual a cada capacidad o competencia le corresponde un producto o función específicos (*érgon*). Estos dos principios se combinan y reformulan en *República* V, 477 d.

gogé: «Buscas una semejanza entre la templanza y las otras ciencias. Pero es precisamente en este punto donde difiere del resto... Únicamente ella es conocimiento de las demás ciencias y de sí misma» (166 b 7-c 3), y le acusa de juego sucio: pretende refutar a su interlocutor en lugar de aclarar la cuestión.

Con ello le proporcionará a Sócrates una nueva ocasión para reiterar su ignorancia: el único motivo que tiene para preguntar es su miedo a que, sin darse cuenta, pueda pensar que sabe algo que en realidad no sabe (166 d 1). Y entonces, cuando Critias repite su concepción de la templanza como «el único conocimiento que se conoce a sí mismo y que conoce todas las demás ciencias (*epistémai*)», pregunta inocentemente: «¿y es conocimiento también de la ignorancia?» (166 e 7).

Critias no encuentra ningún problema en mostrarse de acuerdo; y sabemos a ciencia cierta que un supuesto socrático-platónico constante dice que el conocimiento de los opuestos es uno y el mismo[16]. En este caso, sin embargo, la adición de la ignorancia posibilitará el paso crucial a una interpretación socrática de la fórmula de Critias:

> De este modo, la persona temperante será la única que se conozca a sí misma y sea capaz de examinar qué sabe y qué no sabe; y será capaz igualmente de examinar a otros, de ver qué sabe uno y si sabe algo de lo que cree saber, o por el contrario si no conoce lo que cree conocer (167 a).

Y así tenemos la nueva lectura del «conocerse a sí mismo»: saber lo que uno sabe y lo que no sabe[17]. Ahora la templanza es modelada explícitamente sobre la base de lo que Sócrates reconoce en la *Apología* como su única pretensión de sabiduría: el reconocimiento de la propia ignorancia.

En el resto del diálogo la discusión oscila entre esta lectura personal del conocimiento de sí (conocer lo que uno sabe y lo que no) y una lectura más abstracta: «conocimiento del conocimiento», que en algunos contextos parece funcionar simplemente como variante de la construcción personal. Critias es bastante claro al respecto cuando dice: «cuando uno tiene belleza es bello, cuando tiene conocimiento conoce, y cuando tiene conocimiento de sí [literalmente, conocimiento que lo es de sí mismo] se conoce a sí mismo» (169 e). Y esto implica tomar la fórmula abstracta del *conocimiento de sí* (*epistéme heautês*) como si se tratase sin más de la transformación nominalizada de *conocerse a sí mismo*, entendido aquí socráticamente como *conocer lo que uno cono-*

[16] Cf., por ejemplo, *Fedón* 97 d 5.

[17] 157 a 5-7. La versión final de la fórmula de Critias es recibida con la invocación «la tercera (libación) para el salvador», es decir, para Zeus Soter; siendo las dos primeras versiones (1) hacer lo propio de uno entendido como hacer el bien (163 e 10) y (2) el délfico «conócete a ti mismo» (164 d 3-165 a 1). Cf. Van der Ben, 1985, p. 50.

ce; siendo esta lectura de la forma personal *conocerse a sí mismo* la que prevalece en las últimas secciones del diálogo. Sin embargo, diversos pasajes analizan el concepto de *conocimiento del conocimiento* de un modo que no se presta por sí mismo a que se lo convierta en la forma personal; y esta ambigüedad es uno de los rasgos que hacen del *Cármides* una obra tan desconcertante[18].

Antes de pasar al segundo momento del *élenchos* señalaré dos puntos metodológicos de importancia en esta primera parte. En primer lugar, Critias logra bloquear el uso socrático de la *epagogé* recusando por dos veces el supuesto tácito de similitud del que depende el argumento por analogía. Si Cármides un poco antes o Laques en el diálogo que lleva su nombre hubieran contado con esta táctica, habrían podido rechazar los movimientos con los que Sócrates refutó sus definiciones. No se trata simplemente de que Critias sea un dialéctico más hábil, aunque sin duda lo es, la cuestión es que el autor del *Cármides* advierte ahora al lector de la debilidad de cualquier argumento por *epagogé*, debido a la suposición implícita de una similitud relevante entre los casos citados y el punto bajo discusión[19]. De manera que el lector puede esperar ahora más rigor en el método de argumentación. El segundo punto responde en parte a estas expectativas: Sócrates distingue cuidadosamente dos cuestiones independientes que ha de perseguir el *élenchos*: (1) ¿es posible que alguien sepa lo que sabe y lo que no sabe?, y (2), si es posible, ¿qué beneficio nos reportará ese conocimiento? (167 b, y nuevamente en 169 b)[20]. Al declinar de la confianza en el argumento inductivo por analogía se le corresponde un mayor cuidado y una mayor flexibilidad en la identificación de las premisas que acepta el razonamiento deductivo.

V LA POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO-DEL-CONOCIMIENTO (*CÁRMIDES* 167 B-169 A)

El análisis de la posibilidad se divide en dos partes, separadas por el interludio de 169 c-d, donde se describe el modo en que Critias sucumbe al contagio de la *aporía* socrática, como quien comienza a bostezar al ver que otro lo hace. La primera parte analiza la posibilidad del conocimiento-del-conocimiento considerado en abstracto, como parte de una teoría general de las rela-

[18] Para distintas teorías sobre la relación entre *conocerse a sí mismo* y *conocimiento del conocimiento*, cf. Tuckey, 1951, pp. 33-37 y 190 y ss., junto con los comentarios que allí se citan.
[19] Cf. la crítica de esta forma argumental por parte de Euclides de Mégara; arriba, p. 43.
[20] Tenemos una vez más una anticipación de *República* V, donde se distinguen sistemáticamente la cuestión de la posibilidad y la de la utilidad (452 e y ss., 456 c, etc.). Cf. más adelante, p. 218 y ss.

ciones reflexivas; la segunda se ocupa específicamente del concepto socrático de conocimiento de sí, como conocimiento de lo que uno sabe y no sabe.

La discusión general de la posibilidad del conocimiento-del-conocimiento constituye el tramo filosóficamente más técnico del diálogo. Tenemos aquí la primera tentativa de una exploración sistemática de la lógica de los términos relativos, con el propósito de determinar qué relaciones pueden ser reflexivas y cuáles no. Pero Platón no desarrolla una teoría general, sino que plantea una serie de problemas fundamentales.

1. La primera objeción a un concepto de conocimiento que únicamente se tome por objeto a sí mismo y a las demás ciencias es una *epagogé* de los conceptos paralelos de percepción, deseo y opinión. Sócrates señala que cada uno de estos estados intencionales tomará por sí mismo como objeto algo distinto de sí mismo: la visión no se ve a sí misma sin ver el color, el oído no se escucha a sí mismo sin escuchar el sonido; el apetito (*epithymía*) lo es del placer, el deseo racional (*boúlesis*) lo es del bien, el *éros* lo es respecto de la belleza. Todas estas percepciones y deseos están dirigidos a un objeto; y de modo parecido sucede con el miedo y la opinión. Tales paralelismos sugieren firmemente que con el conocimiento ha de ocurrir lo mismo; pero una vez que se han señalado las limitaciones lógicas de la *epagogé*, Sócrates extrae tan sólo una conclusión probable: «No podemos estar seguros de que no se dé tal cosa, pero sería extraño» que hubiese un conocimiento tal que no tuviese otro contenido (*máthema*) que él mismo y las demás ciencias (168 a 6-11).

2. Considérense los términos correlativos: si A se relaciona por su propio significado (*dýnamis*) con B como lo *mayor* se relaciona con lo *menor*, entonces si A es reflexivo, es decir, si se relaciona consigo mismo tal como se relaciona con B, tiene que tener también la naturaleza (*ousía*) de B. Esto es imposible para las relaciones cuantitativas (distintas de la equivalencia), pues una cosa no puede ser mayor y menor que sí misma, del mismo modo que no puede ser el doble o la mitad que sí misma. Al citar estos ejemplos, Platón reconoce en efecto la existencia de relaciones irreflexivas (168 b 5-d 3, e 5-8).

3. En otros casos la relación puede ser reflexiva, pero sólo si el primer término tiene la naturaleza del segundo: si el oído tiene sonido, entonces puede escucharse a sí mismo, y si la visión tiene color puede verse a sí misma; pero no de otro modo[21]. Sócrates no se decide con respecto a estas relaciones, y otras como el auto-movimiento y el calor propio; se limita a reconocer la magnitud del problema: «establecer estas distinciones adecuadamente en cada caso sería tarea de un gran hombre[22], así como determinar si algo se relaciona

[21] Aristóteles discute y resuelve este problema en *De anima* III, 2.

[22] En *Parménides* 135 a, donde se requeriría «un hombre de mucho talento (*pánu euphyés*)» para desentrañar las dificultades de la teoría de las Formas, hay un paralelismo con el «gran

(*dýnamis*) consigo mismo o tan sólo con otras cosas, o si en parte lo hace y en parte no; y si existen ciertas cosas que se relacionan consigo mismas, saber si el conocimiento se halla entre ellas» (169 a).

Tenemos aquí los orígenes de una terminología técnica para la teoría de las relaciones, muestra de una filosofía profesional más avanzada aún que el tratamiento de las relaciones extensionales en el *Eutifrón* y el *Menón*, y quizás un indicio, como en la segunda parte del *Parménides*, del tipo de cuestiones que podían estudiar los especialistas en la Academia.

En todo caso, Sócrates no se siente competente para decidir estas cuestiones, y está claro que Critias no entiende nada del asunto, de modo que se hace preciso un nuevo método de investigación. *Supongamos* que es posible el conocimiento-del-conocimiento, no sólo en el caso abstracto (169 d 3), sino también *en concreto*: que una persona puede tener conocimiento de *sí* (169 e 4-7). ¿Significa esto que uno puede saber *lo que sabe y lo que no sabe*? Este planteamiento nos devuelve a la lectura socrática.

Antes de seguir esta lectura, no obstante, querría advertir de la sutil innovación que se introduce en el modo de razonar. Tenemos aquí una especie de argumento condicional, comparable en principio al método hipotético que encontramos en el *Menón* (cf. capítulo X, § VI): puesto que no es posible resolver directamente un problema, se lo simplifica mediante un supuesto, es decir, aceptando provisionalmente una proposición con la intención de volver más adelante sobre ella para ver si merece ser aceptada. Por el momento se concede, pues, que es posible el conocimiento reflexivo, incluido el conocimiento de sí mismo, con objeto de explorar qué implicaciones tiene. Es el primero de una serie de supuestos provisionales que se ordenarán cuidadosamente en la conclusión del diálogo (175 b 4-d 2).

VI LA POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO DE *SÍ* SOCRÁTICO (169 E-171 C)

Suponer que uno puede conocerse a sí mismo, ¿significa que una persona puede conocer *lo que* conoce y *lo que* no conoce? Critias no percibe el problema (170 a), y Sócrates se ve forzado a explicarlo, como sucede con frecuencia cuando se introduce una nueva idea. Puede que el conocimiento de lo que uno conoce no sea problemático, pero ¿qué pasa con el conocimiento de la ignorancia de uno? (170 a 3). El meticuloso argumento que sigue se propone mostrar

hombre» que se necesita aquí para resolver el problema de las propiedades reflexivas. Considero que se trata de una figura retórica y no tanto de una autorreferencia de mal gusto por parte de Platón, tal como proponen algunos comentaristas (*pace* Szlezák, 1985, p. 138 y ss., que cita a Witte y a Bloch); cf. Erler, 1987, p. 191 y ss.

que un conocimiento de segundo orden, el conocimiento únicamente del conocimiento, tal como lo ha definido Critias, sería vacío e inútil sin conocimiento de primer orden, sin el dominio de un objeto determinado, pues el objeto es lo que distingue a una ciencia de otra, al modo en que la medicina es conocimiento de la salud y la enfermedad, y el arte político (*politiké*) es conocimiento de lo justo[23]. Así, si el hombre temperado posee únicamente conocimiento de segundo orden, pero reniega del conocimiento de primer orden sobre un objeto particular como la salud o la justicia, quizás pueda saber que conoce algo, pero no tiene posibilidad de saber *qué* es lo que conoce o *qué* lo que no conoce, ya que no puede distinguir una ciencia de otra. De modo que tenemos que renunciar a la versión socrática del conocimiento de sí como conocimiento de *qué* conoce uno y *qué* ignora (170 c 9-d 2).

Esta conclusión trae consecuencias importantes para la empresa socrática de examinar la sabiduría de los demás. ¿Cómo distinguir al buen doctor de un charlatán si no es porque sabemos algo de medicina? Con bastante generosidad, Sócrates admite que un conocimiento-del-conocimiento de segundo orden permitiría que el examinador reconociese que el médico sabe algo, pero no le permitiría determinar qué tipo de conocimiento posee. Y en general, si la templanza es únicamente conocimiento-del-conocimiento, no nos pertrechará para que distingamos en ningún campo a los expertos de los falsos aspirantes, a no ser que la persona temperante misma sea *también* experta en ese campo (171 c). De acuerdo con este argumento, la confesión socrática de ignorancia, repetida poco antes de forma tan notoria, es problemática en dos sentidos: ¿cómo puede conocer aquello *respecto de* lo que es ignorante?, y ¿cómo puede examinar ninguna pretensión de conocimiento si no posee él mismo el tipo de maestría en cuestión? Si el argumento es correcto, o si Platón lo considera así, entonces un grave problema aguarda a la búsqueda socrática de la sabiduría tal como se la describió en la *Apología*[24].

¿Hasta qué punto es válido el argumento? O bien, ¿hasta qué punto piensa Platón que lo es? Antes que nada, cabe la duda de si es en absoluto defendible la noción de conocimiento de segundo orden sin contenido de primer orden.

[23] 170 b 3. Adviértase el eco (o el paralelismo) del *Gorgias*, 464 b 4-8, 510 a 4, 521 d 7, donde la *politikè téchne* es conocimiento de lo justo como la medicina es conocimiento de lo saludable. De nuevo se da aquí por supuesto el principio de individuación de las artes y las ciencias, con el que estamos familiarizados desde el *Ión* y el *Gorgias*, al que se aludió antes en el *Cármides* (166 a-b) y que vuelve a plantearse formalmente en 171 a 5-6.

[24] La referencia deliberada por parte de Platón al *élenchos* socrático tal como se lo describe en la *Apología* no sólo está garantizada por la declaración repetida de ignorancia (165 b 8, cf. 166 d 2), sino por la recurrencia del término característico de Sócrates para el examen de las opiniones, *exetásai*, en 167 a 2, 170 d 5, 172 b 6-7. Cf. *Apología* 22 d 6, 23 c 4-5, 38 a 5, 41 b 5. Lo señala correctamente Pohlenz, 1913, p. 53 y ss. Cf. también Tuckey, 1951, p. 66: «Si el argumento fuese acertado, Sócrates estaría invalidando sus propias afirmaciones».

¿Pertenece tal vez a la epistemología o a algo así como la filosofía de la ciencia? En sucesivas ocasiones, el diálogo no se compromete respecto de este punto (169 a, d, 175 b 6-7), aparentemente no es el problema central para Platón; pero si se supone la posibilidad de ese conocimiento de segundo orden, hay que evaluar el argumento con relación a cuatro casos diferentes:

X sabe que posee el conocimiento de F (por ejemplo, de la medicina).
X sabe que no posee el conocimiento de F.
X sabe que Y posee el conocimiento de F.
X sabe que Y no posee el conocimiento de F.

El primer caso, conocimiento del propio conocimiento de primer orden, no resulta paradójico, y se lo acepta implícitamente en el argumento de 170 b 6-7 (cf. también 172 b). Platón se cuida (en 170 a 2-4) de distinguirlo del segundo caso, que presenta explícitamente como incoherente: «es imposible saber de ninguna manera lo que uno no conoce en absoluto» (175 c 5).

Cabría suponer que aquí Platón está explotando, o bien que es víctima de una ambigüedad referencial del tipo de las que hemos analizado en el capítulo VI, § IV, pues realmente puedo saber *de* cierto objeto F *que* soy ignorante respecto de F. Así, sin saber mecánica cuántica, puedo saber lo suficiente *de* ella para saber que la desconozco. Obviamente, tengo que saber *algo* sobre mecánica cuántica aparte del nombre, o no podría estar seguro de mi ignorancia; es decir, no puedo ignorar completamente el tema, de manera que ni siquiera en este caso el argumento deja de tener validez: conocer la propia ignorancia respecto de F implica después de todo *algún* conocimiento de primer orden sobre F[25]. Pero el argumento parece convincente sobre todo en los casos 3 y 4, respecto de la empresa socrática de examinar el conocimiento o la ignorancia de sus interlocutores. Sólo puedo examinar las credenciales de un presunto experto en mecánica cuántica o en computación si sé lo bastante sobre el asunto. Sin duda, puedo confiar en el juicio de otros, es decir, de sus iguales, pero esto no es relevante para el argumento ni para la empresa socrática, tal y como se presenta en los diálogos. Al preguntarle a los generales en el *Laques* qué es el coraje, Sócrates presenta explícitamente la cuestión como un examen de sus credenciales en tanto que expertos en virtud (*Laques* 189 d 5, 190 c). Este uso de la pregunta *¿qué-es-X?* como examen del conocimiento del experto puede ser, como he sostenido, una peculiaridad del Sócrates platónico, sin embargo, no cabe duda de que se trata de un desarrollo del *élenchos* personal en cuestiones de virtud que es característico del Sócrates histórico.

[25] Cf. la distinción establecida más arriba (p. 177 y ss.) entre el sentido débil y fuerte de «conocer». Aquí es aplicable el primero, pero no en los casos que vienen a continuación.

Así pues, parece que el argumento es sólido para los casos 3 y 4: uno no puede examinar las credenciales de los demás con relación a un tema en el que el propio examinador no es un experto. Si esta conclusión es correcta, o si Platón piensa que lo es, las implicaciones para el conocimiento de sí socrático son considerables. Pero antes de abordarlas es preciso someter a análisis dos objeciones posibles al argumento.

Una primera objeción invocará la práctica de los diálogos para negar la conclusión. Lo que permite que Sócrates refute a Laques, a Nicias, a Eutifrón y a Menón (al igual que a Cármides y a Critias) no es su dominio de la teoría y la enseñanza de la virtud, sino su dominio del *élenchos*: su habilidad para extraer las consecuencias de la tesis de su interlocutor y exponer las contradicciones latentes. El Sócrates de estos diálogos es experto en el arte del *élenchos*, no en el conocimiento de qué es la virtud o cómo se produce, pues esta última es precisamente el tipo de sabiduría de la que afirma sistemáticamente que se encuentra privado.

Entiendo que esta objeción no logra responder a la tesis del argumento, a saber, que el conocimiento se define esencialmente por su objeto. No existe cosa tal como un conocimiento del *élenchos* en el sentido preciso de una *téchne*, tan sólo existe conocimiento de la medicina, de la arquitectura, del bien y del mal, incluso conocimiento de la virtud. Para que un examinador muestre que alguien no es experto en uno de estos campos, él mismo tiene que ser experto en la materia. Lo que nos obliga a preguntarnos qué sucede realmente en los diálogos aporéticos cuando Sócrates expone la ignorancia de su interlocutor. No podemos dar por supuesto que lo que valida la práctica socrática sea algo así como su dominio del *élenchos*, de la crítica lógica de las pretensiones de conocimiento, pues eso es precisamente lo que pone en cuestión el argumento de *Cármides* en 169 e-171 c.

Una objeción más prometedora se basa en la distinción fundamental entre conocimiento moral y conocimiento técnico, implícita en la paradoja del *Hipias menor* y que se desarrolla por extenso en el *Gorgias* y el *Protágoras*[26]. Es cierto que sólo un experto puede revelar una pretensión falsa de dominio de campos técnicos como la medicina o la mecánica cuántica, pero la analogía con el conocimiento de la virtud falla precisamente por una discrepancia fundamental: como señalará Protágoras, las virtudes morales básicas son algo que ha de poseer *todo el mundo*, al menos en un grado mínimo. Todos somos al menos expertos potenciales en el área del bien y el mal. De ahí que Sócrates pueda basarse en las intuiciones de su interlocutor, y en las suyas propias, para sacar a la luz la ignorancia y la confusión en cuestiones de excelencia moral, sin que por ello pretenda ser especialmente experto.

---

[26] Cf. capítulo VIII, § II.

Esta objeción le hace más justicia a lo que sucede realmente en los diálogos. En efecto, tiene en cuenta el sentido moral universal de los hombres, que aparece en el *Gorgias* como deseo profundo del bien (cf. más arriba, las pp. 157-165). Pero el propio *Gorgias* insiste en que se trata de un asunto que requiere una *téchne*; y el *Laques*, al igual que el *Cármides*, va en busca de la *téchne* correspondiente al conocimiento del bien y del mal. Así pues, la objeción no consigue dar cuenta del hecho de que lo que está en juego es conocimiento. ¿Cómo puede uno *saber* qué es lo que sabe o no sabe otro? ¿Es posible que uno juzgue la competencia en una *téchne* que él mismo no posee?

El Sócrates histórico nunca pretendió poseer semejante *téchne*. Sin embargo, el personaje del *Cármides* sostiene que sin una *téchne* en la virtud no se puede poner de manifiesto la ignorancia de nadie en cuestiones relativas al bien y el mal, en cuestiones de *areté*. Uno solamente puede examinar a sus propios colegas (*homótechnoi*), a aquellos que son expertos o pretenden serlo en el mismo campo (171 c 6).

¿Qué implicaciones tiene para el *élenchos* socrático? Puede querer decir que si Sócrates es capaz de examinar a sus interlocutores respecto de la templanza, él mismo tiene que ser temperante. Pero esto apenas sorprende, y de todos modos su comportamiento en el prólogo, su autocontrol en respuesta a los encantos de Cármides (155 d y ss.), lo da a entender de forma independiente. La consecuencia más relevante es que Sócrates no puede examinar con éxito el conocimiento respecto de ningún asunto que él mismo desconozca, y por consiguiente no se puede tomar en sentido literal su afirmación, tanto aquí como en otros lugares, de que posee únicamente una sabiduría de segundo orden, el conocimiento de su propia ignorancia.

En consecuencia, lo apropiado es entender que el Sócrates del *Cármides* está reflexionando críticamente sobre el de la *Apología*. En la medida en que se propone revelar la ignorancia de otros en cuestiones sobre las que abjura del conocimiento, el *élenchos* ha de ser fraudulento, o bien la abjuración tiene que ser irónica e insincera en cierto sentido. Será fraudulento si se basa únicamente en trucos dialécticos, si depende de que Sócrates sea más ingenioso que sus interlocutores a la hora de sacar premisas ambiguas con las que ninguno se compromete realmente. (Es el método que tan deliciosamente describe el *Eutidemo*. Una de las funciones de este diálogo consiste, con toda seguridad, en dejar claro que en realidad la dialéctica socrática, pese a ocasionales lapsus, no es así. Cf. capítulo X, § VIII). En la medida en que el *élenchos* es una técnica que logra revelar la ignorancia de los interlocutores, el propio Sócrates tiene que poseer el tipo de conocimiento de primer orden del caso, o al menos es lo que se sigue con claridad del argumento de *Cármides* 170 a-171 c.

¿En qué consiste entonces el conocimiento de Sócrates, del que por lo general carecen sus interlocutores? La sección final del diálogo nos pone sobre la pista: si logra examinar a sus conciudadanos atenienses respecto de la virtud y la vida buena, el propio Sócrates tiene que saber algo de la excelencia humana y, más en general, sobre lo bueno y lo malo. Ha de poseer el tipo de conocimiento que les resulta beneficioso a los seres humanos y que contribuye a una vida feliz.

En la *Apología* cualquier pretensión de hallarse en posesión de semejante conocimiento queda escondida tras la máscara irónica de la ignorancia. El *Cármides* muestra que el problema puede circunscribirse por entero a la pretensión, ostensiblemente modesta, de poseer tan sólo sabiduría de segundo orden, el conocimiento de la propia ignorancia. El éxito del *élenchos* de Sócrates (en los diálogos al menos, y quizás en la vida real) presupone que él mismo posee la forma pertinente de conocimiento o que es especialista en ello.

Sorprendentemente son pocos los comentaristas que han reconocido que este argumento constituye una seria crítica de la confesión de ignorancia. Un escritor reciente que sí lo reconoce entiende que lo que hace Platón aquí es indicar las limitaciones del *élenchos* socrático en tanto que método filosófico[27]. Puede que tenga razón, en el sentido de que Platón expande sistemáticamente su propio repertorio de técnicas argumentativas; pero esto no tiene por qué ser visto como un intento de distanciarse del Sócrates histórico. Un rasgo esencial de la forma del diálogo socrático, tanto para Platón como para otros autores, es que la *persona* de Sócrates goza de una vida independiente, libre de limitaciones históricas o cronológicas, de modo que aquí sería Sócrates «en persona» quien critica la confesión socrática de ignorancia.

Mediante este expediente, Platón no estaría criticando a su maestro, sino más bien dotándole de todas las prerrogativas del verdadero filósofo (esto es, del filósofo platónico), que en este punto está preparado para ir más allá del *élenchos* negativo y del argumento por analogía, con vistas a explorar nuevas técnicas de análisis y de argumentación. A este respecto, la crítica del conocimiento de sí socrático en el *Cármides* apunta en la misma dirección que los comentarios sobre la *aporía* en el *Menón* (cf. capítulo VI, § VII). El filósofo que (como Platón y, en consecuencia, como el Sócrates platónico) quiera llevar la investigación más allá de la fase de la *aporía* y la ignorancia, hasta el conocimiento genuino, positivo, tendrá que renunciar a la confesión de ignorancia y atreverse a ser un *technikós*.

Si se me permite aventurar una conjetura sobre los propios pensamientos de Platón en esta materia, sugiero que finalmente consideró que su propia teoría proporcionaba la fundación necesaria para la moral y para la posición inte-

[27] McKim, 1985, pp. 59-77.

lectual del Sócrates histórico. En este sentido, la metafísica y la epistemología platónicas pueden considerarse como su respuesta a la pregunta: ¿qué tipo de conocimiento se requiere lógicamente para que el *élenchos* descrito en la *Apología* tenga éxito? La crítica de la ignorancia socrática en el *Cármides* parece haber sido diseñada cuidadosamente para dejar claro que, a juicio de Platón, se trata de una pregunta que necesita respuesta. Obviamente, no se pretende que la contestación implique que el Sócrates histórico poseía ese conocimiento. Más bien la propia teoría de Platón puede considerarse como su intento de darle al mundo, y de darse a sí mismo, una explicación coherente del tipo de conocimiento que se requeriría para una competencia plena en la búsqueda de sabiduría moral que inició Sócrates.

VII EL SUEÑO DE SÓCRATES: ¿QUÉ TIPO DE CONOCIMIENTO SERÁ BENEFICIOSO?

Como sabemos por el *Gorgias*, la *República* y las *Leyes*, para Platón la teoría de la virtud no es tan sólo un tópico de la ética, sino también de la política. El verdadero arte político, *politiké*, es el de la educación moral, como insiste en señalar el *Gorgias*. Cuando en el *Laques* y el *Cármides* se discuten la virtud y la educación, en el fondo está el tema político, que encuentra representación dramática en la elección de los interlocutores: en un caso, los futuros tiranos, en el otro, generales distinguidos y los hijos de aún más distinguidos hombres de Estado. Al igual que el joven Hipócrates en el *Protágoras*, lo que los padres quieren para sus hijos en el *Laques* es una forma de educación que los prepare para desempeñar un papel destacado en los negocios de la ciudad. La *pólis* y la vida política constituyen el hábitat natural de la *areté*.

En el *Cármides*, el tema político aparece por primera vez cuando se define la templanza como «hacer lo que es propio de uno» (161 b y ss.). Sabemos que esa será la fórmula platónica para la justicia en la *República*, cosa que difícilmente podrían saber sus primeros lectores; no obstante, también se les deja intuir que la expresión tiene implicaciones políticas: «"¿Piensas que una ciudad estará bien gobernada por una ley que manda que cada cual teja y lave su propio vestido, fabrique sus propios zapatos, etc.?"... "No", replicó. "Sin embargo", dije, "¿será bien gobernada una ciudad que se gobierne con templanza?". "Sin duda"» (161 e 11). Este argumento sirve para *excluir*, apelando al ridículo, la interpretación frívola de «hacer lo que es propio de cada uno» como una prohibición de la división del trabajo; y de ahí que encaje bastante bien con los pasajes de la *República* que emplean la misma frase para imponer precisamente esa división (II, 369 b-372 a, IV, 433 a-d).

Desde mi punto de vista, este pasaje del *Cármides* parece jugar con una alusión a la doctrina de la justicia en la *República* (donde se repetirá la referencia al tejedor y al zapatero, en II, 369 d y ss.); pero como estoy convencido de que fue escrito primero (al igual que todos los diálogos del Grupo I), lo que diré es que Platón está jugando con una idea que pondrá a trabajar en serio en su diálogo político mayor, y en un momento veremos como surgen más paralelismos con la *República*.

El tema político reaparece en la sección final del *Cármides*, una vez que Sócrates ha mostrado que el conocimiento-del-conocimiento, tal como lo entiende Critias, sin un objeto de primer orden, sólo permitiría a su poseedor reconocer *que* él mismo (o cualquier otro) tiene conocimiento o carece de él, pero no le capacitaría para especificar *qué* es lo que conoce o desconoce.

> Así pues, ¿qué beneficio obtendríamos, Critias, de la templanza si es algo de este tipo? Ahora bien, si —como supusimos al comienzo— la persona temperante conociese lo que conoce y que lo conoce, lo que no conoce y que lo desconoce, y si fuese capaz de examinar a cualquier otro del mismo modo, ser temperantes nos resultaría enormemente beneficioso. Quienes poseyésemos la templanza viviríamos nuestras vidas de modo infalible, *e igualmente todos los que fuesen regidos por nosotros*. [En este punto el lector bien puede recordar que Sócrates está hablando a un futuro tirano]... La casa gobernada con templanza estaría bien gobernada, la ciudad conduciría bien sus asuntos políticos, y del mismo modo todo cuanto es gobernado con templanza; pues se eliminaría el error, e imperando la corrección (*orthótes*), quienes viviesen en estas condiciones saldrían bien parados necesariamente de todas las acciones, y al salir bien parados serían felices... Ese sería el enorme bien que se derivaría de conocer lo que alguien conoce y lo que no conoce (171 d-172 a).

Se trata de la representación utópica de una sociedad de la que se encuentra al mando algo así como el examen socrático del conocimiento, que delegaría el poder exclusivamente en especialistas en todos los campos, «y que no permitiría que los súbditos emprendiesen ninguna actividad salvo aquellas que pueden desarrollar correctamente (*orthós*), a saber, aquellas sobre las que tienen conocimiento» (171 e 3-5).

Una vez más se nos recuerda el principio de especialización que estructura la ciudad de la *República*, en la que cada clase y cada ciudadano es experto en su propia línea de trabajo, cada cual «haciendo lo que le es propio». Pero en el *Cármides* se rechaza esta visión por dos razones bastante diferentes: en primer lugar, Sócrates acaba de sostener que la templanza, tal como la define Critias, como conocimiento de segundo orden sin ningún contenido de primer orden, no capacitaría a quien la poseyese para examinar a los expertos de ningún

campo de primer orden, de modo que la situación política que se acaba de describir resulta imposible; pero, incluso si fuese posible, dice a continuación, el reino de los expertos resultante no constituiría ningún gran bien para la humanidad (172 d 7-173 a 1). De nuevo la argumentación del *Cármides* prefigura, en negativo, la teoría de la justicia de la *República,* donde Platón sostiene —en el libro V— primero que una institución dada (la educación de las mujeres, la comunidad de las mismas) es posible y, segundo, que sería beneficiosa *si* se estableciese. La versión caricaturesca de la *pólis* platónica en el *Cármides* se muestra (1) imposible y (2) no demasiado beneficiosa aun si se lograse[28].

El argumento para esta segunda afirmación procede de lo que Sócrates anuncia como su sueño (173 a 7). La división del trabajo entre expertos produciría de hecho sólidos resultados: si en la práctica de la medicina sólo se admitiesen doctores competentes, la gente estaría más sana, si sólo pudiesen navegar auténticos capitanes de barco, la vida en el mar sería más segura, y en general todo se haría de modo más hábil (*technikós*). Pero no está claro que vivir y actuar con conocimiento (*epistemónos*) signifique vivir bien y feliz (173 d). Para alcanzar este propósito se requiere un tipo particular de especialidad, a saber, el conocimiento de lo bueno y lo malo (174 b 10); el único conocimiento cuya función (*érgon*) consiste en producir beneficios (*ophelía*, 175 a): «sin él perderíamos el resultado de que todas las cosas hayan sido hechas bien y con provecho» (174 c 9).

El sueño de Sócrates contiene un pensamiento extravagante, por lo que se disculpa de antemano: «Podríais pensar que digo tonterías» (*lereîn,* 173 a 3). Parece un disparate sugerir que el conocimiento del bien y del mal podría ser completamente *independiente* de la elección de expertos competentes y de la evaluación de buenos resultados técnicos en los diferentes campos de primer orden. Después de todo, la salud es algo bueno y sobrevivir en el mar también. Lo drástico del supuesto platónico se debe a una especie de experimento mental, un expediente concebido para aislar conceptualmente la dimensión de bondad y deseabilidad incondicionales («en todo respecto de consideración»), ejemplificados en la bondad de una vida buena y en la virtud de un alma sana, de modo que se haga notorio el contraste entre este conocimiento específicamente moral y las normas técnicas de corrección y éxito.

---

[28] La relación inversa entre el *Cármides* y la *República* (en lo que se refiere a la interpretación de «hacer lo que a uno le corresponde», y también con respecto al patrón argumental que considera, primero, si una propuesta es posible y, a continuación, si sería beneficiosa) puede ponerse en correlación con el hecho de que en los dos casos los interlocutores son familiares cercanos de Platón. Con sus hermanos tenemos un argumento constructivo y una teoría positiva; con el tío y el primo no es posible ese progreso; no es la parte indicada de la familia para llegar a buen puerto en una discusión sobre la organización beneficiosa de la ciudad.

La misma puntualización se hace en un pasaje similar del *Gorgias*, donde se señala que el capitán de barco no sabe si ha hecho bien al preservar las vidas de sus pasajeros (511 e-512 a), y en el *Laques*, cuando Nicias sostiene que los médicos no saben si es mejor para sus pacientes vivir o si sería mejor que muriesen (195 c-d). Platón no pretende negar que la vida y la salud, en la mayoría de las circunstancias, se han de contar entre los bienes, pero no se trata de bienes incondicionales. En la terminología del *Gorgias* (467 c-468 c), se las considera naturalmente buenas en tanto que medios; su bondad dependerá en última instancia de la bondad de los fines «en aras de los cuales» se las emplea. De ahí que el conocimiento de la salud que posee el físico no se identifique con el conocimiento de por qué y cuándo es buena.

La distinción entre un conocimiento que produce «corrección» y el conocimiento beneficioso, que falta en el sueño de Sócrates, es un desarrollo propio del *Cármides* de la distinción entre habilidad técnica y conocimiento moral (que se estudió en la sección anterior), así como una aplicación de la distinción entre fines y medios que se practica en el *Gorgias*. Estos pasajes apuntan a una concepción del conocimiento del bien que puede identificarse de forma verosímil con la virtud, y que podemos considerar indispensable tanto para la felicidad de los individuos como para el buen gobierno de la ciudad, de ahí la recurrencia del tema político.

En consecuencia, la discusión sobre la fórmula que manda «hacer lo propio de cada uno» en el *Cármides* nos ofrece una especie de boceto en negativo de la división del trabajo que estructura la ciudad platónica en la *República*. De igual modo, la crítica del gobierno utópico del conocimiento en el sueño de Sócrates nos muestra que, para que se alcance el resultado deseado, los gobernantes de la ciudad no sólo han de ser maestros en la prudencia epistemológica al modo socrático, sino que han de dominar cierto conocimiento positivo de la bondad, del tipo del que se busca en la educación de los guardianes de la *República*.

Así, el sueño de Sócrates sirve para demarcar el conocimiento beneficioso, que puede equivaler a la virtud, mediante una doble contraposición: distinguiéndolo por un lado del conocimiento de los oficios o de la especialidad técnica e insistiendo, por otro lado, en que tiene que ir más allá del reconocimiento socrático de la ignorancia, para constituir un conocimiento positivo de un objeto definido: conocimiento de lo bueno.

VIII Conocimiento, poder y uso correcto

El tema de una conexión esencial entre conocimiento y gobierno político, que se pone de relieve en el sueño de Sócrates, puede rastrearse a lo largo de todos los diálogos puente. Así, en una simpática conversación con el joven Lisis, Sócrates señala que los padres de este, que desean su felicidad, permiten sin embargo que incluso los sirvientes tengan mando sobre él en aquellos asuntos en los que carece de conocimiento, pero «el día en que tu padre piense que tienes mejor entendimiento (*béltion phroneîn*) que él se te confiará él mismo y su propiedad» (209 c); y el efecto de la sabiduría de Lisis no sólo se extenderá a su familia, sino también a sus vecinos y a todos los atenienses, que confiarán a su cuidado los negocios de la ciudad (209 d). En un tono de broma apropiado a la tierna edad de su interlocutor, Sócrates lleva este pensamiento hasta extremos irrisorios: el rey de Persia permitirá que supervises la preparación y condimentación de su real comida, e incluso que vigiles a su hijo, con tal solamente de que poseas la forma apropiada de sabiduría. «Griegos y bárbaros, hombres y mujeres, todos pondrán sus asuntos en nuestras manos, en lo relativo a aquellos negocios en que nos hayamos hecho sabios» (210 a 9-b 2). Poder, libertad y beneficio se siguen, pues, de la sabiduría (210 b-c).

A diferencia del sueño de Sócrates en el *Cármides*, este pasaje desenfadado del *Lisis* no especifica el contenido del conocimiento que hará que el joven sea «útil y bueno» (210 d 2). Pero el concepto de utilidad desempeña un papel clave en dos argumentos muy próximos del *Menón* y el *Eutidemo*, el segundo de los cuales nos devolverá al tema del gobierno político. Ambos sostienen que el conocimiento o la sabiduría es la única guía para el uso correcto (*orthề chrêsis*), y en consecuencia la única fuente de lo bueno y beneficioso (*ophélimon*). En el próximo capítulo analizaremos estos argumentos en el contexto del intelectualismo socrático (cf. capítulo VIII, § IV), aquí me preocupa solamente su rasgo común y la aplicación política que se sigue en el *Eutidemo*.

Lo distintivo de estos dos argumentos es la afirmación de que bienes *prima facie* como la salud o incluso la templanza, la justicia y el coraje no son bienes en sí mismos. Sólo son beneficiosos cuando son guiados y se los usa correctamente, bajo la dirección del conocimiento o la sabiduría; pero también pueden ser perjudiciales si se los emplea de modo incorrecto, bajo la dirección de la ignorancia. De modo que tan sólo el conocimiento es incondicionalmente bueno y beneficioso (*Menón* 87 e 5-89 a 2; *Eutidemo* 280 e-281 e).

Como el pasaje del *Lisis*, el argumento del *Menón* tampoco especifica qué tipo de conocimiento es aquel que garantiza el uso correcto; es en el *Eutidemo* donde se aborda de lleno la cuestión. Sócrates concluye su primera exposición protréptica con un reto a los sofistas: ¿debe el joven Clinias tratar de adquirir

todas las clases de conocimiento, «o bien existe algún conocimiento que haya de poseer con el objeto de vivir una vida feliz y ser un buen hombre? Y si es así, ¿qué conocimiento es ese?» (282 e). Sin lugar a dudas, reconocemos la pregunta final del *Cármides* (173 e-174 d); la semejanza con el pasaje paralelo de este diálogo se hace incluso más llamativa cuando Sócrates, en su segundo protréptico, reformula la cuestión en los términos siguientes: «¿Cuál es el conocimiento que nos será beneficioso (*óphelos*)?» (*Eutidemo* 288 e-289 b). El pasaje que sigue está lleno de misterios, que discutiremos más adelante; aquí me ocupo tan sólo de lo que es directamente relevante para la pregunta del *Cármides*: ¿qué tipo de conocimiento será beneficioso?

Tras muchos intentos infructuosos de responder a esta pregunta, Sócrates y sus interlocutores dan con el arte regio como la forma de conocimiento más apropiada para producir felicidad, ya que es el único que conoce cómo usar los productos de las demás artes (291 b 5, c 9). El arte del rey se identifica con el del hombre de Estado, con la *politikè téchne* (291 c 4), que (como sabemos por el *Gorgias* y el *Cármides*, 170 b 1-3) tiene por objeto la justicia, y como producto o *érgon* la virtud de los ciudadanos. Pero en el contexto del *Eutidemo* se trata de un resultado paradójico, pues nuestro argumento anterior concluyó que lo único bueno es el conocimiento o la sabiduría (281 e). De modo que, si el arte regio hace que los hombres sean sabios y buenos, ¿en qué serán sabios? ¿No serán sabios en carpintería o zapatería? Pero el arte regio no puede tener como producto algo que no es ni bueno ni malo; por el contrario, si ha de proporcionarnos algo intrínsecamente bueno, «el conocimiento mismo sólo tiene que producirse a sí mismo»[29]. Pero, ¿para qué puede ser bueno semejante conocimiento? ¿En qué sentido será útil? ¿O hemos de decir que sirve para hacer mejores a los demás? Pero, ¿para qué serán buenos *estos*? ¿Tenemos que decir entonces que harán mejores y útiles a otros, y estos a su vez a otros? Parece que hemos caído en un regreso al infinito y que no progresamos en absoluto en la identificación del conocimiento que puede hacernos felices (292 d-e).

El *Eutidemo* no da ninguna indicación de cómo romper el regreso. Sin embargo, en el libro VI de la *República* Sócrates empezará a hablarnos del «objeto más elevado de conocimiento», el *mégiston máthema*: la Forma del Bien, «por cuyo uso se vuelven útiles y beneficiosas la justicia y el resto de las virtudes».

[29] «La indicación más clara hasta ahora de la conexión entre el conocimiento que se busca aquí [*sc.* en el *Eutidemo*] y el conocimiento del conocimiento que se propone en el *Cármides*», Hawtrey, 1981, p. 137 y ss. Tuckey (1951, p. 79) reconoce la conexión por otros motivos.

No la conocemos adecuadamente. Y si no la conocemos, incluso si conocemos todas las demás cosas, no obtenemos beneficio (*óphelos*), así como no lo tendremos de poseer algo sin el bien. ¿O es que piensas que existe alguna ventaja en poseer todas las cosas salvo las buenas? ¿O en conocerlo todo salvo lo bueno, y no conocer todavía nada bueno ni hermoso? (*República* VI, 505 a-b).

Lo que comenzó en el *Laques* y el *Cármides* como búsqueda de conocimiento útil, conocimiento del uso correcto de bienes instrumentales, y prosigue en el *Menón* y el *Eutidemo*, alcanza su culminación al final de *República* VI, en una apelación al conocimiento del Bien mismo.

La doctrina del Bien de la *República* plantea por sí misma muchos problemas, pero hay una cosa que está clara: desde el punto de vista de Platón el Bien mismo, lo bueno en cuanto tal, ha de ser objeto del conocimiento regio, del arte de los filósofos reyes[30]. Y este conocimiento será útil precisamente porque, en manos de los gobernantes, guiará el uso correcto de los trabajos y los productos de todas las demás artes, y gobernará la sociedad entera a la luz de lo genuinamente bueno, incluido el uso correcto de bienes *prima facie* como la prosperidad, la libertad y la armonía civil, que en el argumento del *Eutidemo* se rechazaron como susceptibles de un mal uso[31]. Es esto lo que se encuentra por detrás del conocimiento beneficioso del bien y el mal en el *Cármides*, y por detrás del arte regio del *Eutidemo*. O quizás debiéramos decir que es lo que se encuentra por delante, pues a menos que tuviesen un acceso privilegiado a lo que hubo de ser su enseñanza oral, los primeros lectores del *Cármides* y el *Eutidemo* difícilmente adivinarían adónde se dirige Platón. Para el lector de los diálogos todo esto se aclarará tan sólo retrospectivamente, cuando alcance *República* VI. Como nos ha sucedido a menudo, vemos una vez más que todos los caminos en los diálogos puente conducen a la *República*.

[30] Hawtrey (1981, p. 119) reconoce la conexión del regreso al infinito de *Eutidemo* 292 d-e con *República* VI, 505 b.

[31] *Eutidemo* 292 b, refiriéndose a 281 a-d. Cf. la noción aristotélica de la *politiké* como el arte maestro que guía y usa todas las demás ciencias (*Ética a Nicómaco* I, 2, 1094 a 26 y ss.).

Capítulo VIII

Protágoras: La virtud como conocimiento

I El lugar del *Protágoras* entre los diálogos

De entre las siete piezas que he agrupado aquí como diálogos puente, el *Protágoras* es con toda claridad la obra maestra literaria (al tiempo que es el más largo de los siete, aproximadamente de la misma extensión que el *Banquete* y el *Fedón*). Como ejemplo del arte dramático platónico, sólo el *Banquete* rivaliza con él en el número y eminencia de los oradores, la viveza del diálogo y la diversidad de la acción. Platón se esmera por crear un cuadro brillante sobre la cultura ateniense en los últimos compases de la época de Pericles, media docena de años antes de su propio nacimiento, como telón de fondo para abordar a gran escala la cuestión que Sócrates planteó en el *Laques*: ¿cuál es la meta propia de la educación moral, y cómo puede alcanzarse?

Pero si el *Protágoras* es uno de los diálogos platónicos más brillantes, es también de los más desconcertantes. Ante todo, está la cuestión de por qué Sócrates ofrece una tergiversación tan elaborada del poema de Simónides. A menudo, este episodio ha sido embarazoso para sus admiradores, ya que parece que esté desempeñando el papel del sofista y no el del filósofo. Está el problema, tantas veces discutido, de la identificación socrática del placer y el bien en el argumento final, distinto de lo que encontramos en cualquier otro diálogo. Y está finalmente la extraña negación de la *akrasía* en el mismo argumento: la negación de lo que denominamos debilidad de la voluntad o complacencia ante la tentación, que actúa contra el mejor juicio de uno. Parece que Sócrates niegue hechos obvios sobre la naturaleza humana, y hechos que eran bien conocidos por el público de Platón, ya que fueron enfatizados por Eurípides en dos tragedias, *Medea* e *Hipólito*, que se representaron más o menos en la época en que nació Platón. ¿Por qué hace que Sócrates se conduzca de forma tan paradójica?

Para responder a estas preguntas tendremos que embarcarnos en un análisis detallado del argumento final, donde hacen su aparición hedonismo y

akrasía. Pero primero convendrá que repasemos el diálogo como un todo y tratemos de aclarar aquellos temas que parecen menos problemáticos.

El *Protágoras* arranca con un prólogo bastante complejo, que consta de tres partes: en primer lugar, un diálogo marco en el que Sócrates le narra la historia a un interlocutor sin nombre; a continuación, una conversación preliminar entre Sócrates y el joven Hipócrates, que ansía apasionadamente estudiar con Protágoras por ser este el hombre más sabio de su época; y por último, la pintoresca escena en que ambos llegan a casa de Calias, donde están invitados los tres sofistas. La subsiguiente conversación con Protágoras consta a su vez de cuatro episodios principales, divididos por la mitad gracias a un interludio en el que Sócrates amenaza con marcharse, pero es convencido para que se quede. El episodio 1 comienza cuando Protágoras expone los fines de su instrucción (318 e-319 a), a lo que Sócrates responde preguntado si la virtud puede enseñarse; entonces aquel presenta su defensa de la posibilidad de enseñar la virtud en lo que ha venido a conocerse como su Gran Discurso[1]. En el episodio 2 Sócrates cambia la pregunta sobre la posibilidad de enseñar la virtud por la de las partes o especies de virtud: ¿cómo se relacionan las distintas virtudes unas con otras? En un *élenchos* inconcluso, le discute a Protágoras el intento de sentido común de distinguir unas virtudes de otras; este pierde la paciencia y Sócrates se ofrece en consecuencia a abandonar la conversación. Tras este interludio, el episodio 3 comienza con una inversión de papeles casi cómica: Protágoras acusa a Sócrates de admitir una contradicción en el poema de Simónides sobre la virtud, y este responde con algunas maniobras sofísticas que Protágoras refuta. Se produce entonces el largo discurso de Sócrates sobre el significado del poema, contrapartida formal al Gran Discurso de Protágoras en el episodio 1. Por último, en el episodio 4, Sócrates presenta un argumento ininterrumpido para probar que el coraje es una forma de conocimiento, en el que utiliza como premisas, primero, la identificación hedonista de placer y bien y, a continuación, la explicación de la *akrasía* como un error de juicio.

La posición socrática en esta última sección representa un reto para mi interpretación de los diálogos puente como introducción aporético-proléptica a la filosofía de las obras de época media. Está muy extendida la creencia de que la identificación de las virtudes con la sabiduría y la aparente recusación de la *akrasía* son rotundamente incompatibles con la psicología tripartita de la *República* y con la amplia concesión que se le hace allí a la motivación no racional. Esta interpretación del *Protágoras* constituye el apoyo más sólido desde dentro de los diálogos para la creencia de que hay un período distintivamente socrático en el pensamiento de Platón, de ahí que sea un punto crucial, al que habremos de regresar (más abajo, §§ IV-VIII). Ahora bien, es importan-

[1] Desde la clásica introducción de Vlastos al *Plato's Protagoras* (Ostwald-Vlastos, 1956).

te recordar, en primer lugar, cómo el *Protágoras* ocupa un lugar central entre los diálogos puente, y que guarda estrechos vínculos temáticos que lo conectan tanto con los diálogos de la definición como con el *Menón*.

Mientras que el *Laques*, el *Cármides* y el *Eutifrón* están consagrados a las virtudes del coraje, la templanza y la piedad, tomadas por separado, el *Protágoras* atiende a la relación de estas virtudes entre sí y plantea la cuestión de su unidad[2]. Acaba con Sócrates insistiendo en que se ha de saber qué es la virtud antes de poder decidir si puede ser enseñada, y el *Menón* comienza igualmente repitiendo esta afirmación en la respuesta de Sócrates a la siguiente pregunta: «¿Puedes decirme, Sócrates, si la virtud es susceptible de que se la enseñe?». En términos temáticos, el *Menón* puede considerarse como la secuela directa del *Protágoras*. Así, estos cinco diálogos constituyen un grupo formalmente unificado de discusiones interconectadas, donde el asunto de la virtud se entrelaza con el tema de la *téchne* en un doble sentido: ¿existe un arte que haga a los hombres virtuosos?, y ¿es la virtud misma una especie de *téchne*, una forma de conocimiento o de especialización?

II *Téchne* y posibilidad de enseñar la virtud

La unidad temática del *Protágoras* procede de su ocupación persistente con la naturaleza de la *areté* y, en un segundo grado, con el problema de la posibilidad de enseñarla. La cuestión de una definición explícita («¿Qué es después de todo la virtud?») no se plantea hasta el final del diálogo (360 e 8, 361 c 5), pero la sustancia de la pregunta está presente a lo largo de todo él, en la discusión de la posibilidad de enseñarla (en el episodio 1), en el tópico de su unidad (en los episodios 2 y 4) e incluso en la discusión del poema de Simónides (en el episodio 3).

El supuesto subyacente es que la virtud puede enseñarse si y sólo si es una *téchne*, un arte o una forma de especialización[3]. De hecho, la cuestión de si es una *téchne* se aborda a menudo como equivalente a la cuestión de si la *enseñanza* de la virtud es una *téchne*; las dos preguntas apenas se distinguen. La concepción básica parece apuntar a que, en tanto que disciplina, una *téchne* está constituida por una cadena de maestros y discípulos que a su vez se convierten en maestros, de modo que las dudas iniciales de Sócrates respecto de si Protágoras posee el arte (*téchne*, *téchnema*, 319 a 4 y 8) que afirma poseer

[2] Respecto de los detalles de la coincidencia entre *Laques* y *Protágoras* en la discusión del coraje, cf. capítulo VI, § V.

[3] Con *epistéme* en lugar de *téchne*, este bicondicional se afirma implícitamente en *Protágoras* 361 b y explícitamente en *Menón* 87 c.

se reformulan en la cuestión de si se puede enseñar la virtud (319 a 10, 320 b 5, c 1), y la competencia en este área se pone en contraposición con otras materias que se reconocen como áreas de especialización profesional (*en téchnei eînai*, 319 c 8).

Si la educación en la virtud es un arte, se tratará de una *téchne* de un tipo particular. Se la compara y se la pone en contraposición con la formación en una de las artes y disciplinas tradicionales. Así, Protágoras puede afirmar que, aunque es el primero que se presenta a sí mismo como *sophistês*, especialista en sabiduría, de hecho la profesión (*téchne*) es antigua, remontándose hasta Homero y Hesíodo, e incluyendo no sólo a poetas sino también a médicos, entrenadores de atletas y músicos (316 d-e). Ahora bien, estos hombres se refugian bajo sus especialidades técnicas (*téchnai*, 316 e 5), mientras que Protágoras es el primero que se presenta abiertamente a sí mismo como educador (317 b 4).

Pero aquí el término *téchne* es ambiguo en un sentido crucial, ya que designa tanto la nueva profesión del sofista como las artes más tradicionales de la poesía, la medicina, etc. Es la misma ambigüedad que se puso de manifiesto cuando Sócrates le preguntaba a Hipócrates por su meta al estudiar con el sofista: si estudiase con Fidias sería para convertirse en escultor, pero no hay duda de que al estudiar con Protágoras no desea convertirse en sofista. Parece más bien que estudie con un maestro de escuela o con un entrenador atlético, pues dicho aprendizaje no tiene propósito profesional (*epì téchnei*), sino que persigue simplemente la educación (*epì paideíai*), convertirse en un hombre libre y en un aficionado (312 b); lo cual pone de manifiesto que no todos los aprendices quieren convertirse en maestros (la situación contrasta con la de Antímero de Mendes, que estudia profesionalmente con Protágoras, *epì téchnei*, 315 a 5).

Si se la considera en su contexto histórico, esta distinción entre una educación liberal y una educación profesional («técnica») es reflejo de la aparición de los sofistas como los primeros profesores de educación superior[4]. En el contexto del diálogo, empero, la contraposición se centra bastante: mientras que otros maestros (como Hipias) pueden contener a sus pupilos dentro de las artes (*téchnai*), «enseñándoles el cálculo y la astronomía, y la geometría y la música» (lo que posteriormente será el *quadrivium* de las artes liberales), Protágoras tan sólo les dará lo que han venido a buscar: «buen juicio (*euboulía*) en la administración de la propia casa y en la dirección de los asuntos de la ciudad, de modo que sean los más capaces [o los más poderosos, *dynatótatos*] al hablar y actuar en los negocios de la ciudad» (318 e). Esa es la concep-

[4] Cf. Marrou, 1950, cap. V.

ción de la *areté* que ofrece Protágoras; y puesto que la presenta como una habilidad o un conocimiento susceptible de ser enseñado, también su formación puede describirse como una *téchne*: «creo que te refieres al arte político» —dice Sócrates— «y te propones hacer de los hombres buenos ciudadanos». Y Protágoras se muestra conforme (319 a).

La *téchne* aparece una vez más en los dos lados de la contraposición. Pero mientras que las artes y oficios profesionales están bien definidos[5] y el logro de su transmisión queda atestiguado por una tradición establecida, el nuevo arte de Protágoras está abierto a interrogantes, y su estatus en tanto que *téchne* susceptible de ser enseñada se pondrá inmediatamente a prueba.

Ahora bien, en primer lugar advertimos que Sócrates la ha descrito con el término que en otros lugares empleó para el arte que mejora las almas de los ciudadanos (*Gorgias* 521 d 7), que tiene por objeto la justicia (*Cármides* 170 b 1-3) y que se identifica en el *Eutidemo* con el arte regio, responsable de hacer sabios y buenos a los hombres (291 c 4): la *politikè téchne*. Esta terminología nos haría esperar una concepción más específicamente platónica del «arte político»: a saber, la sabiduría moral-política entendida como conocimiento de los fines últimos, en contraposición con el tipo de competencia instrumental que garantiza el éxito técnico. (Como hemos visto, en el sueño de Sócrates al final del *Cármides* se ponía el acento sobre esta oposición; cf. más arriba, p. 219 y ss.). Pero aunque el lector del *Protágoras* pueda estar familiarizado con semejante concepción de la *téchne* maestra, verdadero conocimiento del bien y del mal, los interlocutores del diálogo nunca han oído hablar de ella, y Sócrates no quiere recusar directamente la suposición de Protágoras de que todos los presentes saben qué se entiende por estar «plenamente capacitado para hablar y actuar en los negocios de la ciudad», al igual que los padres en el *Laques* podían dar por sentado que todo el mundo sabe qué se entiende por una carrera pública ilustre.

Así pues, no se ponen en cuestión las nociones tradicionales de éxito político, como sucedía en el *Gorgias*. La única nota crítica aparece en el prólogo, cuando Sócrates describe al sofista como un vendedor de comestibles para el alma que no sabe si sus mercancías son perjudiciales o beneficiosas (313 c-314 b). El joven Hipócrates no puede saber qué entiende Sócrates por un experto (*epistémon*) que tuviese conocimiento médico respecto del alma (313 e 2-3), pero el lector informado reconocerá la doctrina del *Critón* (47 c-48 a), que se desarrolla de modo más completo en el *Gorgias*, de acuerdo con la cual el *technikós* político es experto precisamente en lo que es bueno para el alma. Así,

[5] Así, Aristóteles (*Política* I, 4, 1253 b 25) compara las «artes bien determinadas» (*horisménai téchnai*) con la *oikonomía*, el arte de la dirección de la casa, que es parte de la nueva profesión de Protágoras (*Protágoras* 318 e 6).

cuando le advierte a Hipócrates de que tenga cuidado de la salud de su psique, «que consideras más valiosa que tu cuerpo» (313 a), se trata de una especie de señal para el lector, como si Platón le hablase por detrás del interlocutor de Sócrates. No obstante, aquí queda en segundo plano la concepción socrático-platónica de la virtud como salud psíquica, el bienestar interior de la persona, y sólo volverá a emerger en unas pocas insinuaciones en la exégesis del poema de Simónides en el episodio 3[6]. Tan sólo en el prólogo, pues, así como en estas alusiones oscuras en la interpretación de Simónides, podemos reconocer la concepción de la virtud en el *Protágoras* como genuinamente socrática, en el sentido definido por el «cuidado del alma» de la *Apología*, el *Critón* y el *Gorgias*, mientras que en la mayor parte del diálogo se explorarán otras nociones de *areté*.

En última instancia, Sócrates sostiene una concepción de la virtud como conocimiento o sabiduría. Sin embargo, dado que los términos «conocimiento» (*epistéme*) y «sabiduría» (*sophía*) son intercambiables a menudo por el de arte u oficio (*téchne*), la relación entre la virtud y las artes o *téchnai* se convierte en un tema fundamental del diálogo. Podemos constatarlo en el mito con el que Protágoras comienza su Gran Discurso: Hermes le pregunta a Zeus si a la hora de entregarle el don de la Justicia y el Respeto (*díke* y *aidós*) a la humanidad, que hará posible que disponga de la *politikè téchne*, el arte de vivir en ciudades (322 b-c), hay que distribuirlo entre los especialistas como las demás *téchnai* o se le ha de entregar a todo el mundo. Zeus responde: «A todo el mundo. Deja que todos participen, pues si sólo toman parte unos pocos, como ocurre con las otras *téchnai*, no existirán las ciudades» (322 d). Y en el argumento que concluye este mismo discurso, Protágoras caracteriza la virtud como el arte en el que no ha de haber legos (327 a 1). Es una habilidad indispensable para la vida social, y por lo tanto cada hombre se la enseña con entusiasmo a todos los demás (327 b), a diferencia de las otras *téchnai*, que los padres enseñan solamente a sus hijos (328 a). El episodio 4 se hace eco de esta oposición, en el momento en que Sócrates introduce el cálculo de los placeres y las penas como «salvación de nuestra vida» y lo compara con el arte de medir magnitudes y con la aritmética, el arte de medir los números pares e impares (356 d-357 a); de modo que la elección correcta de placeres y penas (es decir, de bienes y males) también es una *téchne* de medición, una forma de conocimiento especializado (*epistéme*), «pero dejaremos para otra ocasión considerar precisamente qué tipo de arte y conocimiento es» (357 b).

[6] *Protágoras* 345 b 5, «la única desgracia (*kakè prâxis*) es verse privado del conocimiento»; 345 e 1, todos los sabios creen que quien actúa mal y realiza acciones dañinas lo hace de forma involuntaria (*ákontes*).

Así pues, la analogía con las artes y oficios reconocidos es un rasgo constante de la discusión platónica de la virtud y el conocimiento moral, tanto en el *Protágoras* como en otras obras, pero aquí se pone el acento en la *diferencia* entre la sabiduría práctica y otros tipos de conocimiento especializado. Al introducir el modelo del cálculo hedonístico, llega a asimilar la virtud y «el arte político» con una *téchne* ordinaria de un modo quizás mucho más estrecho que ningún otro diálogo, de forma que para nosotros es de suma importancia reconocer el cuidado sistemático con el que se han acentuado desde el comienzo las diferencias.

III La unidad de la virtud

Si hay un tema predominante en el *Protágoras*, es la unidad de las virtudes en la sabiduría. Esta tesis está implícita en los argumentos sobre la base del *élenchos* que Sócrates formula en el episodio 2, y se hace explícita en la refutación final de Protágoras en el episodio 4. Pero, ¿qué estatus tiene la concepción unificada de la virtud?, y ¿cómo se relaciona con las nociones, más convencionales, de justicia y templanza que aparecen en el discurso mayor de Protágoras y con la noción de *areté* —bastante diferente— que lleva a jóvenes ambiciosos como Hipócrates a estudiar con el sofista, por «deseo de hacerse famosos en la ciudad» (316 c 1)?

La discusión sobre la enseñanza de la virtud en el episodio 1 parte de la ambigüedad entre la virtud ordinaria de los ciudadanos y el extraordinario talento de los líderes políticos sobresalientes. Por un lado, Hipócrates está ansioso por aprender de Protágoras la habilidad (*sophía*) que le convertirá en un orador convincente (312 d), porque —como señala Sócrates— tiene los medios y las dotes naturales para hacer carrera pública (316 b 9); por otro lado, el comentario de Sócrates a Protágoras sugiere algo mucho más igualitario: «Te propones hacer de los hombres buenos ciudadanos» (319 a 4).

La pregunta respecto de la posibilidad de enseñar la virtud tiende a mantener esta ambigüedad. Sócrates comienza sugiriendo que los atenienses creen que no existen expertos en estos asuntos; pero a continuación pasa a citar el caso de Pericles como un ejemplo de cómo «los más sabios y los mejores entre los ciudadanos» no son capaces de transmitirles su propia *areté* a sus hijos y parientes (319 e). Parece que lo que está implícito es que la diferencia entre la *areté* de un buen ciudadano y la del gran estadista es sólo una cuestión de grado. Precisamente esta suposición hace posible la réplica de Protágoras, ya que su largo discurso, cuidadosamente construido —pues comienza con un mito y termina con buenos argumentos empíricos—, ha sido concebido exclu-

sivamente para mostrar que la virtud cívica ordinaria se puede enseñar. La única alusión a su propia pedagogía, más elitista, viene al final: «todos enseñan la virtud en la medida en que pueden; solamente unos pocos podemos proporcionar una formación más avanzada y somos más capaces de ayudar a que alguien se haga noble y bueno» (*kalòs kaì agathós*, 328 a-b). Deja por entero sin explorar la naturaleza y los fines de la educación sofística.

No obstante, Protágoras da una explicación muy meditada sobre la educación moral en el sentido convencional. Su argumentación anticipa en buena medida la teoría de Hume sobre la justicia: los beneficios que la cooperación social y la vida pacífica tienen para la ciudad resultan imposibles sin justicia y respeto hacia los demás, de ahí que la sociedad procure que todos sus miembros estén imbuidos de dichas cualidades. Esta noción de virtud como condicionamiento social, como aceptación y acatamiento de las normas de la propia sociedad, no tiene la profundidad moral de la noción socrática de una salud psíquica, ni de su crítica de la «vida que no se somete a examen», pero Protágoras presenta una sólida defensa de lo que Adkins ha llamado virtudes suaves o cooperativas de la justicia y la templanza[7]. Son precisamente las virtudes que Platón les asignará a todos los ciudadanos en la *República*, incluidos los de la más baja y numerosa de las tres clases. Brevemente, en el Gran Discurso del episodio 1 Protágoras da cuenta de forma persuasiva de la enseñanza de la virtud popular o «demótica»[8], la enseñanza tradicional que Platón sustituirá por un programa purificado de música y gimnasia en *República* II-III.

Así pues, la discusión de la virtud en el *Protágoras* ha sido concebida para eludir los problemas que plantea la tensión entre dos tendencias bastante diferentes en la noción tradicional de *areté*, una concepción cívica y cooperativa y una concepción más ambiciosa y competitiva. Esta tensión estalla en la confrontación entre Sócrates y Calicles en el *Gorgias*, así como también en la confrontación con Trasímaco en *República* I, pero en el *Protágoras* se evita con sumo cuidado el potencial conflicto. En lugar de plantear ninguna pregunta de sustancia moral, Sócrates se vuelve hacia una cuestión en apariencia bastante diferente, a la que apenas se alude en el discurso de Protágoras: las partes de la virtud y su relación mutua.

---

[7] Adkins, 1960, p. 6 y ss. Las virtudes cooperativas de la justicia y la templanza (*aidós*) especifican el contenido de aquello a lo que Protágoras se refiere en el mito en términos de *politikè téchne*, el arte de vivir en una comunidad civil.

[8] Que se caracteriza de manera más explícita en la referencia que hace el *Fedón* (82 a 11) a «aquellos que han practicado la virtud popular (*demotiké*) y civil (*politiké*) que denominan templanza y justicia, la cual se produce por hábito y práctica, sin filosofía ni entendimiento racional (*noûs*)». Cf. *República* VI, 500 d 7: «templanza y justicia, y todas las virtudes populares (*demotiké*)».

¿En qué está pensando Platón cuando hace argumentar a Sócrates en favor de la unidad de las virtudes en la sabiduría? En cierto sentido plantea un reto para los puntos de vista tradicionales, en el modo razonable en que los interpreta Protágoras: si se toman las virtudes en su sentido ordinario, la mayor parte de los griegos estaría de acuerdo con él en que es posible poseerlas por separado, de manera que sería posible encontrar a quien fuese justo pero no sabio (329 e 6), así como muchos soldados son «extremadamente valientes pero también muy injustos, irreverentes, ignorantes y carecen de restricciones sexuales» (349 d 6). El argumento de Sócrates a favor de la unidad implicaría tomar esas virtudes en un sentido inhabitual, que prolongaría el coraje no sólo hasta incluir la resistencia ante los temores, sino también «la capacidad de luchar contra los apetitos y los placeres» (*Laques* 191 d), y que tomaría la *sophrosýne* en su sentido etimológico antiguo de sabiduría práctica o puro ingenio (como en el *Cármides*) en lugar de entenderla en el sentido ordinario de autocontrol y moderación[9]. Tal como se aclarará por la continuación de este tópico en el *Fedón*, la unidad de las virtudes en la sabiduría es de hecho un nuevo ideal moral, la contrapartida teorética a la descripción de Sócrates que Platón esboza en sus diálogos, desde la *Apología* y el *Critón* hasta el *Banquete* y el *Fedón*. Lo característico de la discusión tanto en el *Protágoras* como en el *Menón* (73 e-75 a) es que la preparación de la nueva teoría platónica de la virtud adopta la forma de una discusión técnica de los problemas relativos a lo uno y lo múltiple.

Según dirá mucho más adelante, hacia el final de su vida, resulta fácil explicar cómo las virtudes son muchas, pero difícil decir cómo son una; pues se hace difícil ver qué es lo mismo en todas ellas, «lo que decimos que es uno en el coraje, la templanza, la justicia y la sabiduría, refiriéndonos adecuadamente a la virtud mediante un único nombre» (*Leyes* XII, 963 d 4-7, 965 d 1-3). La búsqueda de esa unidad comienza aquí, en el episodio 2, con una delineación preliminar de la cuestión y un *élenchos* formal de la defensa de la pluralidad por parte de Protágoras.

Tanto aquí como en las *Leyes*, el problema se aborda en los términos de cuál sea la relación entre el nombre y lo nombrado. ¿Cómo se aplica un nombre, «virtud», a lo que también se denomina con varios nombres distintos? La pregunta de Sócrates reza así: si se acepta que la virtud es una, tal como la ha descrito Protágoras (325 a 2), ¿qué pasa con la justicia, la templanza y la pie-

---

[9] Cf. *Fedón* 68 c 8: «lo que la mayoría llama templanza (*sophrosýne*), no dejarse alterar por los propios deseos (*epithymía*), sino más bien no tomarlos en consideración y mantenerlos bajo el propio control (*kosmíos échein*)». De modo parecido en el discurso de Agatón: «Por lo general se entiende que la *sophrosýne* consiste en dominar los placeres y los deseos», *Banquete* 196 c 4. Cf. más arriba, los paralelismos en el capítulo VII, nota 8.

dad, a las que también se ha referido en su discurso?, ¿se trata de partes de algo llamado virtud, o son otros tantos nombres diferentes para una única cosa? Protágoras responde que se trata de partes de una unidad.

Considérese por un instante la alternativa que acaba de rechazar: que no hay diferencia real entre las virtudes, sino que el *coraje*, la *templanza* y la *justicia* son simplemente nombres distintos para lo mismo. En efecto, nos encontramos ante la noción de sinonimia referencial que Platón desarrolla en el *Crátilo*[10]. Como se ha visto, uno de sus amigos, Euclides de Mégara, mantuvo un punto de vista bastante parecido: según se dice, él o sus seguidores, los megáricos, afirmaron que la virtud (*areté*) es una, pero se la denomina mediante muchos nombres[11]. Puesto que no conservamos las palabras de Euclides, no sabemos lo próxima que estaba su posición con relación a la que se menciona aquí, pero todo parece indicar que en el *Protágoras* se la deja sin defensa (más adelante se discutirá si a fin de cuentas Sócrates trata de defenderla). La inequívoca semejanza sugiere, no obstante, que el problema una cosa/muchos nombres fue probablemente tema de discusión entre Platón y Euclides. El pasaje que nos ocupa ahora contiene una de las primeras indicaciones sobre las pesquisas platónicas en la teoría del lenguaje. En el *Menón* (donde se plantea el problema opuesto: cómo virtudes diferentes pueden denominarse todas ellas «virtudes» y cómo figuras diferentes pueden ser descritas en verdad mediante el mismo nombre, «figura») se someten a consideración investigaciones similares; y se las prosigue de modo más pleno en el *Crátilo* y después en el *Sofista*.

La siguiente pregunta de Sócrates afecta a la relación entre las partes de la virtud: ¿son como las partes de la cara, cada una con su propia función o capacidad (*dýnamis*), diferente de las del resto?, ¿o son como piezas de oro, homogéneas entre sí y con el todo[12]? Protágoras rechaza la segunda alternativa, que le asignaría a la virtud la unidad lógicamente más simple de un concepto colectivo, como agua, donde la pluralidad de las partes es, por así decir, accidental;

---

[10] *Crátilo* 393 a-394 c: *Héktor* y *Astyánax* significan lo mismo, a saber, gobernador o rey (394 c 3). Este concepto de sinonimia se emplea también en el argumento final del *Protágoras*, que gira en torno a la mutua sustitución entre *bueno* y *placentero* (y de la misma manera *malo* y *penoso*) como dos nombres para lo mismo (355 b y ss.). La noción de sinonimia que está en juego aquí tiene más que ver con la referencia que con el sentido: los *nominata* en cuestión se piensan como cosas (un gobernador, un placer) y no tanto como conceptos o «significados». Pero la distinción no se establece claramente.

[11] Arriba, p. 42.

[12] Platón propone aquí una caracterización clara, si bien algo cruda, de lo que Aristóteles denominará entidad homoiomera: un todo cuyas partes son del mismo tipo entre sí y del mismo tipo que el todo. La crudeza viene de la frase «que difieren entre sí y del todo *únicamente porque son más cortas o más largas*» (392 d 8). Sin duda, las piezas de oro también pueden diferir en el cuño, por el lugar, la duración, etc.

sin un principio interno de diversidad distinto de la localización espacial y la magnitud. Por el contrario —dice— el coraje, la templanza y el resto diferirán tanto en sí mismos como por lo que se refiere a su poder específico, tal como el ojo y el oído difieren en estructura y función.

Protágoras acepta la analogía de órganos diferentes con funciones diferentes, pero esto deja enteramente abierta la cuestión de la unidad. ¿Qué tienen en común las virtudes? El paralelismo con las partes de la cara no nos proporciona una pista segura, y el *élenchos* que viene a continuación gira alrededor de la oscuridad de la cuestión, ¿cómo es posible que partes de un todo singular tengan una naturaleza genérica en común a la vez que difieren unas de otras de forma específica? En efecto, Protágoras ha quedado ensartado entre los cuernos de un dilema espurio: o bien las virtudes individuales han de ser totalmente distintas unas de otras, o bien será imposible distinguirlas. Queda sin tocar el problema más profundo de la unidad-lógica-en-la-diversidad (se plantea explícitamente, aunque se deja una vez más sin resolver, en el pasaje correspondiente del *Menón*, 74 d-e sobre las relaciones palabra-cosa).

Sócrates nunca defiende expresamente en el *Protágoras* la unidad de la virtud; se limita a argumentar *contra* las afirmaciones de pluralidad y diversidad de su interlocutor. De ahí que el diálogo no nos diga de qué modo se ha de entender la unidad de las virtudes en la sabiduría. Sin embargo, los estudiosos modernos han seguido a los estoicos antiguos a la hora de proponer sus distintas interpretaciones de la posición socrática.

Terry Penner[13] es responsable de una de las interpretaciones contemporáneas de mayor influencia. Argumenta de forma persuasiva contra dos lecturas prominentes entre la reciente erudición: (1) la perspectiva débil de la identidad, que se limita a afirmar que las virtudes son inseparables entre sí, de manera que todo el que tenga una tiene que tenerlas todas, y (2) la perspectiva fuerte de la identidad semántica o sinonimia estricta, según la cual todos los nombres de las virtudes individuales (*justicia*, *coraje*, *sabiduría*, etc.) tienen el mismo significado. Frente a ello, sostiene que cuando Sócrates da a entender que estos términos son «cinco nombres para una única cosa» (349 b 1-3, cf. 329 d 1) no pretende afirmar que tengan el mismo sentido o que las cinco palabras signifiquen lo mismo (lo que parece claramente falso), sino más bien que los cinco nombres tienen la misma referencia, que todos ellos se refieren a una única cosa. El término *arrojo* en la pregunta «¿qué es el arrojo?» se refiere a «aquel estado psicológico que explica el hecho de que ciertos hombres realicen acciones arrojadas —algo que podríamos denominar entidad teorética—»; es decir, «aquello que estando en muchas psiques hace que sean arrojadas»[14]. La

[13] Penner, 1973, pp. 35-68.
[14] *Ibid.*, pp. 41, 57.

tesis de la unidad de las virtudes afirma entonces que lo que hace a los hombres arrojados y lo que los hace ser justos y temperados y piadosos, al igual que sabios, es la misma disposición psíquica o el mismo motivo-fuerza psicológico. En consecuencia, contiene una explicación sustantiva en psicología moral: da cuenta de modo causal o explicativo de la acción virtuosa. Los diálogos describen este principio causal-explicativo en términos de sabiduría, es decir, de conocimiento del bien y del mal.

Esta explicación es bastante satisfactoria hasta donde alcanza, pero no aclara (1) cómo, y si en modo alguno, las diversas virtudes difieren unas de otras y (2) cómo es posible que el conocimiento del bien y del mal contenga el motivo-fuerza que garantice la acción virtuosa.

Con respecto a la diversidad de las virtudes, quiero sugerir que en el *Protágoras* Platón ha dejado deliberadamente indeterminada y abierta a una discusión ulterior la tesis de la unidad. Incluso en la *República*, donde las virtudes se definen individualmente y su unidad está implícita en la definición de la justicia, insiste en lo inadecuado de la explicación[15]. Y en las *Leyes*, cuando afirma que no es tan fácil ver cómo las diferentes virtudes son una, insiste en que la búsqueda de la unidad en la multiplicidad es, en este caso, un tema particularmente adecuado para entrenarse en el pensamiento filosófico[16]. Si le echamos una hojeada a la prosecución de la discusión en manos de los filósofos estoicos, que trabajaron conscientemente dentro de la tradición socrática, quedará claro que Platón dejó conceptualmente indeterminada la tesis de la unidad del *Protágoras*.

El fundador de la escuela estoica, Zenón, afirmaba que todas las virtudes son una misma, a saber, la sabiduría (*phrónesis*), pero que son distintas en sus operaciones. Sus seguidores discreparon en cuanto al punto hasta donde había que llevar esa diferencia. Aristón de Quíos sostenía que el coraje, la templanza y el resto son estrictamente idénticos en lo que concierne a su naturaleza intrínseca; se distinguen entre sí *únicamente* en su relación externa con las circunstancias y en su aplicación. Así, el coraje es sabiduría aplicada a circunstancias de peligro, la templanza sabiduría en circunstancias de deseo y placer, etc. Crisipo, por su parte, no estaba conforme: la distinción no depende meramente de relaciones externas (*prós ti pôs échein*), sino de cualidades intrínsecas («Que las virtudes son cualidades (*poiaí*)» era el título de su obra). De acuerdo con él, las virtudes se distinguen en función de su foco primario o competencia principal (*kephalaîa*), pero se relacionan secundariamente con el conte-

[15] *República* IV, 435 d; VI, 504 b, c 9. Puesto que la justicia requiere que cada parte del alma cumpla con su misión propia (441 d-e, 443 c-e), la posesión de la justicia comportará la de las demás virtudes.

[16] *Leyes* XII, 963 d y ss.

nido de las demás virtudes; de ahí que, aunque son intrínsecamente diferentes, sin embargo son inseparables: todo el que tiene una virtud ha de tenerlas todas, y cada acción que pone en juego una las pondrá en juego todas[17].

La sutileza de las distinciones estoicas ilustra hasta qué punto Platón dejó espacio para el análisis de la unidad de las virtudes. Sin embargo, la doctrina estoica también nos recuerda en qué medida su tesis de la unidad resulta «violentamente paradójica»[18]: para ellos tan sólo el Sabio, *ho sophós*, podría poseer las virtudes, y tiene que ser ejemplo intachable de perfección moral. Pero no estaban convencidos de que un ser humano pudiese alcanzar realmente ese estatus; individuos excepcionalmente morales como Sócrates muestran únicamente que es posible un «progreso» hacia esa meta.

En consecuencia, para el estoicismo la unidad de las virtudes representa un ideal absoluto, y todo filósofo estoico debería aspirar a aproximarse a él tanto como sea posible. Para Platón, según lo entiendo, la tesis de la unidad apunta también a un ideal raro y difícil. La unidad de las virtudes no se realizará en casos ordinarios de hombres decentes y ciudadanos respetables, como Nicias en el *Laques* o Céfalo en *República* I. Lo más que podemos esperar en la mayoría de los casos es la virtud ordinaria o demótica, que se describe en el *Fedón* como virtud de esclavos, en contraposición con la virtud del auténtico filósofo en *República* VI[19]. Tan sólo en el caso del verdadero sabio, el filósofo rey de la *República*, el conocimiento del bien será lo suficientemente fuerte como para determinar siempre la acción y garantizar la virtud en la práctica. En buena medida, lo desconcertante del *Protágoras* se debe a que opera con dos nociones bastante diferentes de *areté*: la concepción ordinaria de la virtud demótica, disponible para el ciudadano ordinario y que se enseña por los medios que Protágoras describe en su Gran Discurso, y la virtud excepcional del auténtico filósofo, personificado en Sócrates. Si bien en el diálogo no se reconoce ni se tematiza nunca de manera explícita la noción tardía de virtud filosófica, la tesis de la unidad sólo puede aplicarse de un modo verosímil a esta última, y no a la temprana[20].

---

[17] Cf. Schofield, 1984, pp. 83-95. Estoy en deuda en este punto con el artículo de Schofield y con una presentación oral de D. Hutchinson. Cf. Long y Sedley, 1987, vol. I, pp. 377-384.

[18] Schofield, 1984, p. 93: «una forma de absolutismo moral violentamente paradójica», dicho en referencia de la teoría estoica de la virtud.

[19] Estos pasajes fueron citados arriba, en la nota 8. La misma contraposición está implícita en el *Banquete*, 212 a 4-5, en la oposición entre la auténtica virtud y su imagen.

[20] Hay una aplicación secundaria de la tesis de la unidad a los guardianes de *República* IV, puesto que si poseen justicia psíquica poseerán todas las virtudes (cf. más arriba, nota 15). Pero en su caso, la unidad no puede proceder de la sabiduría, pues tan sólo tienen una creencia cierta, y no conocimiento filosófico del bien.

¿Cómo puede la sabiduría filosófica *ser* tan efectiva en tanto que motivo fuerza? No se puede responder a esta pregunta sobre la base del *Protágoras*, que simplemente nos deja con la paradoja. Para encontrar respuesta tendremos que pasar a la teoría platónica del deseo y su doctrina del *éros* filosófico, que se discutirán en el próximo capítulo.

IV EL PROBLEMA DEL INTELECTUALISMO SOCRÁTICO

En los capítulos V y VI he trazado la articulación gradual en los diálogos puente de una concepción del conocimiento moral-político como *epistéme* o *téchne* que prefigura el arte del filósofo rey. En el *Protágoras* hallamos dos concepciones diferentes del experto moral, representadas respectivamente por Protágoras y Sócrates. He sugerido que el primero sirve como portavoz de una concepción vulgar o popular de la *areté*, mientras que la tesis de Sócrates sobre la unidad de la virtud en la sabiduría ha de entenderse en última instancia por referencia a la concepción de la virtud filosófica que se encuentra en los libros centrales de la *República*.

Sin embargo, parece que la explicación psicológica que ofrece en el episodio 4 constituye un obstáculo insuperable para la lectura «unitaria» del *Protágoras*. La identificación de la virtud con el conocimiento y la reinterpretación de la *akrasía* como un error intelectual son difícilmente reconciliables con la teoría de la virtud y la motivación no racional en la *República*. Estas dos psicologías morales son tan radicalmente diferentes que el Sócrates del *Protágoras* parece un filósofo diferente —o al menos portavoz de una filosofía diferente— del Sócrates de la *República*. Y así se ve con facilidad por qué Aristóteles concluyó que los puntos de vista que se expresan en el *Protágoras* son los del Sócrates histórico, y por qué tantos autores antiguos y modernos le han seguido en esta lectura. Incluso si dejamos de lado la cuestión del Sócrates histórico, parece clara la evidencia de un desarrollo desde una teoría de la psicología moral a otra teoría nueva y diferente. Como señaló Gregory Vlastos en una frase memorable, para el Sócrates del *Protágoras* «el intelecto es todopoderoso en su control sobre las fuentes de la acción; la mala conducta, según cree, sólo puede deberse a la ignorancia del bien». Vlastos pasa a mostrar que en la *República* se rechaza esta posición de forma decisiva, mediante la introducción de un modelo tripartito de la psique, donde se reconocen la pasión y el apetito como fuentes de motivación independientes. El concepto de virtud moral tiene que ser redefinido conforme a ello, de modo que el coraje, que en el *Protágoras* (360 d) es «una producción cognitiva, una excelencia del alma racional», se convertirá en la *República* en «una producción emocional, una

excelencia del alma pasional» (IV, 442 b-c)[21]. Esta discrepancia proporciona la evidencia textual más fuerte para la lectura evolutiva de la obra de Platón, de forma que si somos capaces de resolver la aparente incompatibilidad habremos anulado la objeción más importante frente a una interpretación unitaria de los diálogos puente.

En primer lugar, convendrá situar la doctrina del *Protágoras* dentro de un contexto más vasto, constituido por lo que se conoce como la psicología moral intelectualista de los otros diálogos. Consiste en dos temas estrechamente relacionados: (1) una concepción de la virtud en términos de conocimiento, que es necesario y suficiente para la acción correcta (así todo el que sabe lo que es el bien actuará bien); y (2) la paradoja socrática según la cual nadie hace voluntariamente el mal. Estos dos puntos de vista están lógicamente conectados por (3), el supuesto de que todos queremos el bien; si alguien hace el mal, solamente puede ser por error. De ahí que la virtud consista en un reconocimiento correcto del bien. Voy a repasar brevemente la evidencia en favor de estas posiciones en los diálogos del Grupo I.

Tanto el *Laques* como el *Cármides* apuntan a una definición de la virtud en términos de conocimiento del bien y el mal, pero no la desarrollan en detalle. El *Gorgias* sostiene que quien sabe qué es lo justo será un hombre justo y actuará con justicia (460 b); se refiere repetidas veces a un tipo de conocimiento especializado (*téchne*) que conocería lo bueno y lo malo y se requeriría para actuar con justicia[22], y afirma explícitamente que «nadie quiere (*boulómenos*) actuar de modo injusto, sino que todo el que comete una injusticia lo hace de forma involuntaria» (509 e 5).

En el *Menón* hay un argumento similar que muestra que nadie quiere lo malo, sino al revés (77 b-78 b). Puesto que, no obstante, la virtud es algo excepcional, en lo que no todos participan, tal vez consistirá en la capacidad de *procurarse* cosas buenas (78 c 1). Y un argumento posterior en el mismo diálogo aclara que lo que necesitamos para la felicidad no es simplemente la posesión, sino el uso correcto de cosas buenas; de ahí que la virtud tiene que ser una especie de sabiduría (*phrónesis*), entendida como conocimiento práctico del uso correcto de lo que *prima facie* son bienes, así como una garantía de que resultarán en verdad buenos y beneficiosos, y no perjudiciales (87 d-89 a). Un argumento paralelo en el *Eutidemo* afirma que la sabiduría es el único bien, ya que es tanto necesaria como suficiente para la felicidad (281 e-282 a). Los dos últimos argumentos comparten el supuesto de que las virtudes morales usuales, a saber, justicia, templanza y coraje, no son bienes en sí mismas (*autà*

[21] Vlastos, 1988, pp. 89-111. Para lecturas similares, cf. Kraut y Penner, en Kraut, 1992, p. 5 y ss. y p. 127 y ss. respectivamente.

[22] *Gorgias* 500 a 6, b 3; 503 d 1; 509 e 1, 510 a 4.

kath' autá), sino que solamente lo son cuando se las usa correctamente, es decir, cuando su uso está guiado por el conocimiento y la sabiduría. Ambos concluyen, en efecto, en el papel decisivo de la sabiduría práctica dentro de la vida moral, y le dan así un contenido más definido a ese conocimiento del bien y del mal al que se apuntaba en el *Laques* y el *Cármides* como definición de la virtud. Se trata del conocimiento que hemos de poseer para obtener lo que realmente queremos: sólo cosas buenas[23].

¿Qué añade el *Protágoras* a esta concepción de la virtud como conocimiento práctico? En primer lugar, el episodio 2 aporta un conjunto de argumentos por *élenchos* tendentes a identificar las virtudes individuales entre sí y, en definitiva, con la sabiduría (330 d-333 e). Pero no logran alcanzar la conclusión que pretenden; y en cualquier caso, son menos convincentes que los argumentos protrépticos que acabamos de citar —del *Menón* y el *Eutidemo*— en favor de la virtud como conocimiento. La mayor contribución del *Protágoras* consiste en el desarrollo constructivo, en el episodio 4, de un modelo hedonista de la toma de decisiones, con la definición correspondiente de la elección en términos de mesura, de modo que cualquier mala acción se verá como el resultado de un mal cálculo. Se trata de la defensa más cuidadosamente elaborada de la paradoja socrática en todos los diálogos de Platón —paradoja que afirma que nadie hace el mal de forma voluntaria—.

V Evaluación del intelectualismo socrático

¿Qué hacer con las afirmaciones que se reúnen bajo el título de intelectualismo socrático? En una lectura tradicional, que se remonta al menos hasta Aristóteles, representan una concepción puramente racionalista de la motivación humana y de la toma de decisiones; y han sido duramente criticadas desde este punto de vista. Pero puede que Aristóteles no fuese el primer crítico; parece que el propio Platón, al introducir su análisis tripartito de la motivación en *República* IV, presentó su propia teoría psicológica como una corrección explícita del intelectualismo socrático.

Volveremos sobre el pasaje de *República* IV. Sin embargo, primero hemos de considerar seriamente qué implica leer estos argumentos como una des-

[23] Sin embargo, parece que los argumentos de *Menón* 87 d-89 a y *Eutidemo* 278 e-282 a establecen tan sólo la necesidad, no la suficiencia, de la sabiduría para la virtud y la felicidad. Si la sabiduría es el conocimiento del uso correcto, el conocimiento tiene que disponer también (en potencia) de buenos recursos de los que hacer uso. Nada en el argumento del *Menón* sugiere que por sí solo el conocimiento pueda proporcionar esos bienes instrumentales. Ahora bien, quizás lo que trata de mostrar el curioso pasaje del argumento del *Eutidemo* es que, cuando hay sabiduría, ya no hay necesidad de buena fortuna (*eutychía*, 279 c-280 b).

cripción del modo en que los seres humanos se comportan en realidad. De inmediato nos resulta chocante la total desatención a factores emocionales, afectivos o no racionales en cualquier otro sentido en la motivación humana. La única consideración emocional en las secciones pertinentes del *Gorgias*, el *Menón* y el *Eutidemo* es el deseo de felicidad o un deseo del bien; y si miramos de cerca los argumentos correspondientes en el *Protágoras*, vemos que ni siquiera se menciona el deseo[24]. Más exactamente, los factores emocionales como el miedo, la ira y el amor (*éros*) sólo son referidos como parte de la explicación vulgar de la *akrasía* (352 b 7 y ss.), que hay que rechazar (así, la cuestión no es que en el *Protágoras* no se mencionen las emociones; se las menciona explícitamente y luego se les da una explicación). El concepto mismo de deseo es remplazado en este diálogo por la noción de placer como un objeto que se ha de buscar y una cantidad que hay que maximizar, de modo que las cuestiones relativas a la motivación pueden formularse reductivamente en un lenguaje cuasi behaviorista, como objeto de búsqueda y evitación. Y en esta medida, el *Protágoras* representa el caso extremo en la tendencia general del intelectualismo socrático a ignorar los componentes emocionales y afectivos de la psicología humana, o a reinterpretarlos en los términos de un juicio racional, como lo bueno o lo malo.

Desde el punto de vista histórico, es natural que se lea el *Protágoras* en el contexto de un debate sobre el papel de la deliberación racional en la acción humana, que comenzó, como hemos visto, antes de que naciese Platón. En dos tragedias, *Medea* e *Hipólito* (escritas en 431 y 428 a. C.), Eurípides presenta a su heroína en lucha contra pasiones que su juicio le exige resistir o suprimir. En el caso de Medea, la ira y el odio la llevan a matar a Jasón y a sus hijos; en el de Fedra es su pasión erótica hacia su hijastro Hipólito lo que la conduce al desastre. Pues bien, Eurípides ha hecho que dos de sus heroínas reflexionen públicamente sobre su lucha, y sobre los límites del control racional: «mi pasión [o mi ira, *thymós*] es más fuerte que mis decisiones; una pasión que es causa de los mayores males de la humanidad», dice Medea en los versos 1079-1080; y Fedra se hace eco de sus sentimientos (*Hipólito*, 377 y ss.). Bruno Snell interpretó estos pasajes como expresión de un debate en curso entre Sócrates y Eurípides sobre el poder de la razón en los negocios de los hombres[25]. Ahora bien, la información con que contamos sobre las opiniones del Sócrates histó-

[24] La ausencia deliberada de cualquier referencia al deseo en el modelo de la acción y la elección del *Protágoras* queda subrayada por el hecho de que Sócrates cita la distinción entre las dos palabras para aludir a él, *boúlesthai* y *epithymeîn*, como ejemplo del arte de Pródico de distinguir casi sinónimos (340 a 8). Adviértanse las implicaciones indirectas de hedonismo reduccionista en la distinción paralela de Pródico entre dos verbos para ser agradado (*euphraínesthai* y *hédesthai*) en 337 c 2-3.

[25] Snell, 1953, p. 182; al que sigue Vlastos en Ostwald y Vlastos, 1956, p. XLIV.

rico del año 431 a. C. es tan pobre que no hay modo de saber si Eurípides está aludiendo realmente o no a la posición socrática (Snell confió en la evidencia que proporcionan el *Protágoras* y otros testimonios del siglo cuarto); por otro lado, es muy probable que Platón tuviese en mente a Medea y Fedra cuando hablaba de la pasión (*thymós*), el placer y el *éros* como factores que «la mayoría» invocaría como preponderantes sobre el conocimiento[26].

Parece justamente que el Sócrates del *Protágoras* niega los hechos psicológicos tal como los describe Eurípides, una razón que se ve domeñada por el poder de las emociones; y parece estar de acuerdo con Protágoras sobre este mismo punto. Sin embargo, hay que examinar con cuidado la exposición exacta de su tesis. Le pide a Protágoras que manifieste si está de acuerdo en lo siguiente:

> ¿Piensas que el conocimiento se ve arrastrado de un lado a otro como un esclavo por todos esos factores, o crees que es algo noble y capaz de gobernar a un hombre? Y si alguien conoce el bien y el mal, ¿no es cierto que nada le vencerá de modo que haga otra cosa que lo que le manda el conocimiento, sino que la sabiduría (*phrónesis*) es suficiente para asistir a una persona? (352 c).

Este pasaje admite tanto una lectura descriptiva como una lectura normativa o protréptica, dependiendo de cómo se entiendan conocimiento y sabiduría. Las connotaciones valorativas al negar que el conocimiento sea un esclavo, su descripción como algo noble (*kalón*) y «capaz de gobernar» (*hoîon árchein*), así como la referencia a la sabiduría como «suficiente para asistir a uno» (*hikanèn boetheîn*) sugieren una lectura protréptica. Y la naturaleza de la respuesta de Protágoras refuerza esta perspectiva normativa: «Para mí sería en extremo vergonzoso (*aischrón*) negar que el conocimiento y la sabiduría (*sophía*) son lo más poderoso de todo lo humano» (352 d 1). Si se leen normativamente, estos textos conllevan una apelación al cultivo del conocimiento moral y una perspectiva práctica sobre las consecuencias de la acción, de modo que quede garantizado que uno no cederá a la pasión ciega o al impulso. (Precisamente el sofista profesa la enseñanza de esa clase de perspectiva práctica, y de ahí que le resulte vergonzoso «en extremo» negar el poder de la razón). Descriptivamente, el mismo pasaje puede leerse de dos formas distintas, siendo el espíritu de la primera próximo a la lectura normativa que se acaba de sugerir. Si se toma el conocimiento en un sentido muy fuerte, se puede considerar que su consecuencia inevitable es el pleno autocontrol, y por lo tanto se puede ver en este último un criterio de su posesión. Así entendido, el conocimiento correspondería a la virtud filosófica tal como la pinta el retra-

[26] *Protágoras* 352 b. Cf. *thymós* en *Medea* 1079; *erân* y placer en *Hipólito* 347 y ss., 382 y ss.

to platónico de Sócrates, y tal como se desarrolla teoréticamente tanto en la descripción del filósofo rey de *República* VI como, más adelante, en la concepción estoica del sabio. Snell lee el *Protágoras* en estos términos[27].

Gregory Vlastos, por su parte, sigue a Aristóteles en la crítica de Sócrates por haber desatendido los hechos de la psicología humana, el poder de los miedos irracionales o del impulso del momento[28]. Esta crítica supone que Sócrates no sólo afirma la soberanía de la razón en el caso extremadamente marcado del conocimiento genuino del bien —al que me acabo de referir como virtud filosófica—, sino que pretende afirmar que el intelecto en general, el juicio racional o la simple creencia es «todopoderoso en cuanto a su control sobre las fuentes de la acción».

Una tesis que apele a ese racionalismo omnipotente parece indudablemente falsa: el público de Eurípides no necesitaba esperar a la moderna psicología profunda para descubrir el poder de fuerzas irracionales en la motivación humana. Y no obstante, parece que el texto hace precisamente esa afirmación imposible:

> Si lo que agrada es [lo] bueno, nadie que piense o crea que hay algo mejor que lo que está haciendo, y que es posible hacerlo, seguirá haciéndolo cuando hay algo mejor a su alcance. Y la pérdida del autocontrol (*tò hétto eînai hautoû*) no es sino ignorancia, así como el dominio de sí (*kreítto heautoû*) es sabiduría... Nadie busca voluntariamente (*hekón*) lo malo o lo que piensa que es malo, y según parece no pertenece a la naturaleza humana buscar voluntariamente (*ethélein*) lo que uno piensa que es malo en lugar de lo bueno. De modo que cuando alguien se ve obligado a elegir entre dos males, nadie optará por el mayor si el menor está a su alcance (*Protágoras* 358 b-d).

Se trata de un esquema —construido como modelo para la toma de decisiones racionales— brillantemente simple, mucho más simple que el que se encuentra a la base de la teoría de la elección racional en la filosofía y la ciencia social contemporáneas[29]. No obstante, en tanto que descripción del comportamiento humano habitual no es demasiado creíble.

---

[27] Snell, 1953, p. 182: «Lo que exige Sócrates es muy duro, en realidad tan duro que muy pocos hombres serán capaces de realizarlo. Les pide que mantengan sus pasiones e impulsos totalmente bajo el control del entendimiento».

[28] Vlastos, 1971 a, p. 15 y ss. Es posible rastrear el origen de la crítica del intelectualismo socrático hasta George Grote. Para un panorama general de la erudición de los siglos XIX y XX sobre este punto, cf. O'Brien, 1958, pp. 451-472.

[29] Para una versión contemporánea de esta teoría, cf. Herrnstein, 1990, pp. 356-367. «Comenzamos con una paradoja, el hecho de que la teoría económica de la elección racional (llamada también teoría de la decisión óptima) tan sólo da cuenta del comportamiento real

¿Qué ha sucedido? En el pasaje que acabo de citar se ha eliminado la posibilidad de una lectura protréptica o normativa: la explicación se afirma ahora como un hecho de la naturaleza humana; y se excluye también la noción más fuerte de conocimiento, que supone la virtud filosófica. En lugar de hablar solamente de conocimiento y sabiduría, como hacía en el pasaje anterior (en 352 c), Sócrates habla ahora de la *creencia* de que algo es mejor, o del *pensamiento* de que es malo (el verbo es *oíesthai* en 358 b 7, c 7 y d 1), de modo que parece negar precisamente lo que afirmaban Medea y Fedra: que otras fuerzas de motivación pueden imponerse frente al mejor juicio.

Para percibir lo extraordinario de este punto de vista, basta solamente con compararlo con otras formulaciones de la paradoja. El pensamiento central en los pasajes correspondientes de los otros diálogos que hemos estudiado es el siguiente: que un juicio correcto sobre lo bueno y lo malo es el factor decisivo en la vida humana, la única garantía de que uno vivirá una vida buena y feliz. La virtud es precisamente esa forma de conocimiento o de sabiduría que nos proporciona un juicio correcto en cada caso. Las paradojas del *Gorgias* y el *Menón*, que insisten en que todos queremos lo bueno y sólo por error actuaremos mal, no toman en consideración (y de ahí que no la excluyan) la posibilidad de que alguien pueda actuar contra su mejor juicio. Por ejemplo, la primera paradoja del *Gorgias* afirma que muchos que hacen lo que consideran mejor no hacen lo que quieren porque su juicio es malo, es decir, porque les falta conocimiento del bien (*Gorgias* 468 c-d). Está claro que estas paradojas contienen una apelación normativo-protréptica; han sido concebidas para provocar la reflexión del interlocutor (y del lector) sobre qué es lo que realmente quiere, o qué es verdaderamente bueno para él, pues parece obvio que los hombres quieren de hecho el mal —lo malo para ellos y lo malo en términos absolutos—. Al recusar esta apariencia, las paradojas no sólo sirven para poner de relieve la importancia del conocimiento moral; según la interpretación que se da aquí (arriba, p. 159 y ss.), tratan también de poner a Calicles y a sus semejantes en contacto con la parte sana de ellos mismos, la parte que realmente quiere lo que Sócrates y Platón entienden por bien: en primera instancia, un alma virtuosa.

---

de manera pobre, y sin embargo está cerca de servir como principio fundamental para las ciencias de la conducta. Ninguna otra teoría bien articulada del comportamiento tiene consecuencias tan amplias en un rango de disciplinas tan vasto» (p. 356). La teoría sostiene «que las elecciones de una persona (u otro animal) tienden a maximizar totalmente la utilidad», que Herrnstein identifica con «el concepto moderno de refuerzo en la psicología conductista». Concluye que la teoría de la elección racional «fracasa como descripción del comportamiento real, pero sigue sin ser igualada como teoría normativa». (Debo esta referencia a Richard McNally).

Ahora bien, en estos otros planteamientos de la paradoja Platón no se ocupa en absoluto de gentes de buen juicio moral que pierden ocasionalmente el control y actúan en contra de su juicio. En lugar de ello, se ocupa de tipos como Calicles, Polo y Trasímaco, que plantean y defienden juicios morales *malos*, o como Menón, cuyo compromiso con los principios rectos es inconsistente o insincero. Las paradojas están calculadas para producir un efecto chocante, como el aguijón de la refutación por *élenchos*, no para afianzar la resolución de alguien frente a la tentación (como si la amenaza viniese de la *akrasía*), sino para llevar al interlocutor (o al lector) a un estado de duda respecto de sí mismo que resulte fructífero —equivalente volitivo del reconocimiento de la propia ignorancia—, como condición necesaria para que sea capaz de cambiar, de alcanzar el equivalente volitivo del conocimiento o, al menos, de la creencia verdadera: un reconocimiento del propio deseo profundo, a medias inconsciente, del bien.

Si esto es cierto para las paradojas en general, ¿qué luz puede arrojar sobre la afirmación más provocadora de todas, la pretensión de que nadie actúa jamás contra su juicio de lo mejor? ¿Pudo ser esa la postura del propio Sócrates? Pero nuestro problema no se resolvería ni siquiera si pudiésemos estar seguros de que el Sócrates histórico habló realmente de este modo, pues todavía no sabríamos por qué lo hizo: ¿porque creía ingenuamente en la omnipotencia de la razón? ¿O porque quería provocar defendiendo paradojas? ¿O es que tenía una perspectiva psicológica compleja como la que desarrollaron después los estoicos (bajo la inspiración del *Protágoras*), conforme a la cual las emociones patológicas son el resultado de un error intelectual[30]? La pregunta a la que tenemos que responder en tanto que lectores del *Protágoras* no es qué dijo o creyó Sócrates, sino por qué Platón puso esa opinión en su boca y qué papel desempeña en la extensa argumentación del diálogo.

A fin de responder a esta pregunta tendremos que examinar el texto más de cerca, para ver cómo se matiza o se aclara por su contexto la tesis racionalista. Pero antes de pasar a ello conviene que nos convenzamos de que el propio autor del *Protágoras* no pretendía refrendar el racionalismo omnipotente del pasaje en cuestión. Por ejemplo, tiene que despertar sospechas el hecho de que evite toda referencia al deseo en este contexto, pues sabemos que el autor del *Gorgias* es perfectamente consciente de la diversidad (y del posible conflicto) de los deseos: los deseos (*epithymíai*) de placer que celebra Calicles son bas-

[30] De hecho, no parece que haya una buena razón para atribuirle al Sócrates histórico el intelectualismo en esta forma extrema. Las noticias que leemos en *Ética a Nicómaco* VII, 2 sobre la negación socrática de la *akrasía* son más bien una reflexión literaria sobre el diálogo que nos ocupa y no tanto una explicación histórica del mismo. Las confusas indicaciones que nos proporciona Jenofonte parece que dependen igualmente del *Protágoras*, cf. el apéndice, p. 399.

tante distintos, y potencialmente opuestos, del deseo racional (*boúlesthai*) del bien que busca Sócrates[31]. Y esta contraposición no se limita al *Gorgias*; como hemos visto, el *Cármides* reconoce tres tipos de deseos, que se diferencian por su objeto: el apetito (*epithymía*) de placer, la búsqueda del bien (*boúlesis*) y el deseo sexual (*éros*) hacia la belleza (*Cármides* 167 e). En el prólogo del *Cármides* se pinta a Sócrates momentáneamente abrumado por su respuesta sexual al vislumbrar lo que esconde el manto del joven (155 d-e); y en una clave distinta, la discusión inicial sobre el coraje en el *Laques* se centra en el elemento no racional de la resistencia o la fortaleza (*kartería*). Se trata simplemente de unas pocas indicaciones respecto de lo que en todo caso podríamos adivinar: que un dramaturgo de la talla de Platón era tan plenamente consciente como Eurípides del papel que desempeñan los sentimientos fuertes y el temperamento en la vida de los seres humanos ordinarios.

Lo extraordinario de Sócrates es que su naturaleza emocional se halle bajo un control racional tan completo[32]; por eso el retrato platónico puede servir como modelo para la virtud filosófica y, más adelante, para el sabio estoico. Pero esta concepción del dominio racional de sí mismo no apunta a una interpretación de la paradoja socrática en los términos de un racionalismo omnipotente para el juicio o la creencia ordinaria, sino en los términos de ese sentido extremadamente fuerte del conocimiento o la sabiduría moral como una condición que impregna todo el carácter. Se trata en esencia de la misma condición ideal que Aristóteles denomina virtud en contraposición con el autocontrol (*enkráteia*), a saber, una unión perfecta entre sabiduría práctica (*phrónesis*) y carácter moral, que asegura que en la elección y en la acción prevalecerá siempre un juicio deliberado sobre lo mejor, sin oposición de un sentimiento o un deseo no racional. Y la concepción aristotélica corresponde en buena medida al concepto de la virtud como armonía psíquica en el caso del rey filósofo de la *República*, donde la correcta educación moral es precondición del entendimiento filosófico.

Así pues, vemos por otros diálogos que Platón se compromete con la paradoja socrática en su forma normativa o ideal: *si* uno tiene conocimiento genuino del bien, nunca actuará mal. No hay evidencia fuera del *Protágoras* de que apueste por una lectura ingenua de la paradoja, afirmando la omnipotencia de

---

[31] Cf. más arriba, p. 159.

[32] Ténganse en cuenta las indicaciones del propio Sócrates en el *Zópiro* de Fedón: el fisionomista que lo diagnostica como un hombre sensual y un mujeriego percibe correctamente sus inclinaciones, pero estas han sido superadas por la educación racional y la filosofía (más arriba, p. 40). Cuando describe la fuerte reacción de Sócrates ante la belleza sexual de Cármides, Platón hace una indicación similar sobre la tensión subyacente entre temperamento emocional y carácter moral. En esta misma línea, el *Fedro* (256 a 7-b 7) nos proporciona un relato alegórico de los resultados satisfactorios en la doma filosófica del caballo salvaje.

la razón en la conducta humana ordinaria. Pues bien, esta lectura restringida –más probable– es posible para una parte del pasaje en cuestión: la afirmación de que «el dominio de sí no es más que sabiduría (*sophía*)» (358 c 3); pero Sócrates afirma por tres veces en el texto que nadie actúa voluntariamente (*hekón, ethélein*) contra su juicio (*oíesthai*) de lo bueno, y esto equivale a negar la *akrasía* en el sentido habitual. ¿Por qué Platón le atribuye una posición tan extrema?

VI UNA INTERPRETACIÓN DE *PROTÁGORAS* 358 B-D EN SU CONTEXTO

El pasaje en cuestión (al que me referiré como el texto racionalista) se encuentra en un momento crucial, en una de las maniobras dialécticas más intrincadas de toda la obra platónica. Este argumento final del diálogo, que ocupa la mayor parte del episodio 4, se divide en tres secciones gracias al cambio de interlocutores. La sección I es el largo Diálogo con la Mayoría (353 a-357 e), en el que Sócrates invita a Protágoras a hacer de interrogador adjunto, autorizándole a responder a las preguntas en nombre de la Mayoría de los hombres. El texto racionalista se inscribe en un breve pasaje de transición, sección II (358 a-e), dirigido a los tres sofistas. En la conclusión, sección III (359 a-360 e), Protágoras se ve obligado a contestar solo en defensa de su tesis de que la sabiduría está separada del coraje, y finalmente se ve forzado a reconocer la derrota (360 e).

El paso de uno a otro de los tres grupos de interlocutores sirve para estructurar tanto la lógica como la retórica del argumento. Las premisas esenciales se establecen en la sección I, sobre la base de lo que diría la Mayoría. En la sección II los tres sofistas aceptan las conclusiones alcanzadas en el argumento anterior, que se complementan con unas pocas proposiciones, en apariencia inocentes, que se requieren para la última fase del argumento. En la sección III se establece la demoledora conclusión, en el diálogo a solas con Protágoras, aislado ahora tanto de la Mayoría como de los otros dos sofistas.

En la sección I Sócrates sostiene (en concurrencia con Protágoras) que aunque la Mayoría crea que el mejor juicio de uno puede quedar superado por el placer, el modo en que da cuenta de los hechos es incoherente, ya que a la larga no tiene un criterio de lo bueno, salvo la balanza del placer y el dolor. De ahí que, según sus propios criterios, la *akrasía* o «ser vencido por el placer» sea en realidad un error de cálculo en el balance a largo plazo de placeres y dolores.

En la sección II, el texto racionalista que me interesa viene precedido inmediatamente por dos movimientos importantes: (1) el momento dramático brillante en que Sócrates cambia de interlocutores, abandonando el Diálogo con

la Mayoría para conseguir la participación y el asentimiento de los tres sofistas, y (2) el pasaje relativamente poco llamativo en que los tres sofistas aceptan una proposición que no se utilizará hasta la sección III, en el diálogo final a solas con Protágoras: «¿No son nobles (*kalaí*) todas las acciones que conducen a una vida sin dolor y placentera? Y, ¿es bueno y beneficioso un acto noble?» (358 b 4, que prepara 359 e 6). Veremos en un momento cómo esta nueva proposición contribuye al desenlace final; pero antes tenemos que identificar la función del texto racionalista. Su papel se aclarará si comenzamos por la refutación de Protágoras en la sección III.

Sócrates presenta su argumento final como continuación de una linea de razonamiento que comenzara con su primer intento, frustrado, de probar que el coraje es idéntico a la sabiduría, justo al comienzo del episodio 4, en 349 e[33]. Ese intento preliminar fue interrumpido (en 350 c y ss.) por la queja de Protágoras de que Sócrates estaba distorsionando sus concesiones y razonando de un modo que carecía de validez. Sócrates recuerda ahora dos concesiones de esa primera conversación, en las que Protágoras se reafirma: que los hombres valientes son audaces (*tharraléoi*) y que son entusiastas (*ítai*) a la hora de hacer frente y perseguir lo que la mayoría teme (349 e 2-3, que se recuerda en 359 b 8-c 4). Pero ahora es imposible decir (como se diría generalmente) que los cobardes persigue lo seguro, mientras los valientes van tras lo temible (*deiná*). Ha quedado excluido por dos concesiones extraídas de los tres sofistas en la sección II o de transición: (1) que el miedo es expectativa del mal (358 d) y (2) que nadie persigue lo que considera un mal, y de ahí que nadie persiga lo que considera temible (358 e 3-6, recordado en 359 d 5). La proposición 2 se deriva, sin duda, del texto racionalista, y sus muchas implicaciones se recuerdan en el contexto del argumento final: «puesto que se consideró que la pérdida del autocontrol era ignorancia» (359 d 6). Resulta que la función decisiva de esta doctrina racionalista, que imposibilita la *akrasía*, consiste en imposibilitar también la comprensión ordinaria del coraje y la cobardía: «Todos los hombres persiguen lo que consideran seguro, tanto los cobardes como los valientes, y a este respecto persiguen las mismas metas» (359 d 7). Y todo ello se sigue «si los argumentos anteriores fueron demostrados correctamente» (359 d 3-5), a saber, los argumentos que se derivan de la doctrina racionalista según la cual nadie persigue lo que estima un mal.

Pero los hombres valientes están dispuestos a ir a la guerra, mientras que los cobardes no. ¿Por qué? En este punto se presenta la nueva interpretación del coraje, que lo asimilará con la sabiduría: ir a la guerra es algo noble (*kalón*)

---

33 En este punto, como en muchos de los que siguen, me he servido de una discusión con John Cooper sobre este pasaje.

(359 e 5), y se ha acordado que si es noble también es bueno (en este punto entra en juego la premisa inadvertida de la sección II); por eso se dice que los cobardes no están dispuestos a hacer algo noble y bueno. Pero si es noble y bueno también es agradable (360 a 3, que recuerda la identificación hedonista del bien y el placer en el Diálogo con la Mayoría, aceptada implícitamente por los sofistas en la sección II), y esta inferencia del placer al bien sirve para plantear la cuestión decisiva: «Los cobardes, ¿se niegan a sabiendas (*gignóskontes*) a buscar lo más noble y lo mejor *y lo más agradable*?» (360 a 4). Protágoras reconoce que si se acepta esto «violaremos nuestros acuerdos anteriores», es decir, que al aceptar la afirmación implícita se violaría precisamente la premisa racionalista en virtud de la cual todo el mundo busca lo que considera bueno —podemos añadir ahora «y agradable», en virtud de la identificación hedonista—. Si los cobardes supiesen que ir a la guerra es noble y bueno (y agradable), ¡estarían impacientes por ir! Han de actuar por ignorancia.

La apelación al hedonismo, al bien entendido en términos de placer, es lógicamente superflua. El argumento debería aprobarse sin dificultad tan sólo sobre la base de la premisa racionalista, en términos de búsqueda del bien y evitación del mal, en conjunción (1) con el juicio que afirma que ir a la guerra es noble y (2) con la inferencia que va de lo noble a lo bueno. En este contexto no se pone el acento en el hedonismo, pues no es muy creíble, intuitivamente, que los valientes vayan decididos a la guerra porque la encuentran más grata que permanecer en sus casas. Sin embargo, se lo recuerda porque aporta la base original para el modelo métrico de la elección, que sostiene a su vez la doctrina racionalista según la cual los cobardes no pueden evitar a sabiendas lo mejor. Siendo estrictos, la premisa hedonista *sólo* opera lógicamente en el Diálogo con la Mayoría, eliminando la comprensión ordinaria de la *akrasía*; sin embargo, proyecta su sombra sobre todo el argumento, ya que (como veremos) sus últimos tramos se colapsarían de no haber eliminado la *akrasía*.

Una vez que ha conseguido que Protágoras conceda que los cobardes se equivocan en su juicio sobre la bondad o maldad de ir a la guerra, Sócrates campa libremente por sus respetos: ahora puede definir el coraje en términos de conocimiento de lo que es temible y lo que no, es decir, de lo que es malo y lo que no lo es; la cobardía será el término correspondiente a la ignorancia. En la sección II, transitoria, ya se han establecido casi todas las premisas del argumento, allí donde los tres sofistas aceptan las proposiciones (la bondad del placer, el vínculo entre lo noble y lo bueno, el cálculo racionalista del bien, la definición del miedo como expectativa del mal) que incorporan y extienden el modelo cognitivo de la elección que se desarrolló en el Diálogo anterior con la Mayoría. Tan sólo hace falta que Protágoras acepte dos nuevas premisas para que por fin sea refutado en la sección III: (1) la observación incontrover-

tible de que los valientes están dispuestos a ir a la guerra, mientras que los cobardes no, y (2) el juicio moral en virtud del cual ir a la guerra es algo noble (*kalón*).

Puesto que ambos comparten el punto de vista medio de los griegos sobre el particular, tampoco les resulta controvertida la segunda proposición. En consecuencia, en términos de estrategia argumental, Protágoras ya ha quedado sin ninguna vía de escape. Pero no se trata simplemente de que se haya disparado una trampa dialéctica, Sócrates ha cambiado los términos del debate. En virtud del nexo que se estableció antes entre lo noble y lo bueno, la proposición que afirma que ir a la guerra es noble tiene el efecto crucial de introducir estimaciones morales en lo que de otro modo podría parecer un cálculo utilitario despojado de valores, donde se daría una interpretación bastante restringida del bien y el mal en términos de percepción de la ventaja o la desventaja. (Antes el propio Sócrates previno al sofista de apelar a consideraciones morales bajo la representación de lo *tà kalá*, «lo honorable», en 351 c 1; sólo en la última fase del argumento se pone de manifiesto la significación de ese movimiento anterior[34]). De hecho, la identificación del *bien* y el *mal* con el placer y el dolor en el Diálogo con la Mayoría impone la interpretación subjetiva, prudencial, del bien como lo que percibo que obra en mi interés, distinta de una comprensión normativa como lo moralmente correcto o lo mejor desde un punto de vista impersonal. Pero la adición de *tò kalón* en la sección II permite que el argumento final vuelva a entrar en contacto con la perspectiva social-moral en que podía considerarse el coraje tanto admirable como bueno; y así la introducción de *tò kalón* explica cómo Sócrates es capaz de realizar el juego de prestidigitación por el que coraje y cobardía se transforman en sabiduría e ignorancia.

En mi opinión, esta cuidada maniobra, en la que al principio se excluyen las consideraciones morales y después se reintroducen en el último momento, puede verse como un reflejo de la convicción platónica de que uno no puede pasar del hedonismo a la moralidad, entendida en su sentido habitual, sin invocar una norma de aprobación y desaprobación moral fundamentalmente diferente. Pero si tengo razón, es lícito que consideremos que tanto el hedonismo de la sección I como el racionalismo omnipotente que se yergue sobre él en

---

34 Protágoras intentó introducir la dimensión de la aprobación social-moral en la discusión inicial sobre el hedonismo, objetando que una vida agradable es buena «bajo la condición de que se obtenga placer de cosas honestas (*tà kalá*)» (351 c 1). Pero Sócrates no hace caso de este esfuerzo por limitar la noción hedonista del bien, insistirá más bien (y conseguirá la anuencia de su rival) en que la mayoría no tiene un criterio último al que apelar distinto del placer y el dolor. La consideración sobre lo *tò kalón* no se reintroduce hasta la conclusión del Diálogo con la Mayoría, en 358 b 5 y 359 e 5 y ss.

la sección II no se afirman por sí mismos, sino de modo instrumental, en aras de las conclusiones que se deducen en la sección III[35].

¿Cómo afecta esta comprensión del argumento al estatus del texto racionalista? La negación de la *akrasía* aparece ahora como una estratagema ingeniosa, concebida para servir al propósito más fundamental del argumento, a saber, equiparar virtud y conocimiento, vicio e ignorancia, establecer así la paradoja socrática y demostrar la unidad de las virtudes. Como advirtió el propio Sócrates, para calmar la impaciencia de un Protágoras que no alcanzaba a comprender por qué tenían que ocuparse en primer lugar de la noción vulgar de *akrasía*: «considero que es útil para averiguar cómo se relaciona el coraje con las demás partes de la virtud» (353 b 1-3). Su unidad en la sabiduría es el tema que subyace a todo el diálogo, desde el momento en que Sócrates plantea por vez primera la cuestión de cómo se relacionan entre sí las partes de la virtud. Y la noción racionalista de *akrasía*, con la correspondiente reducción del miedo a un estado puramente cognitivo, la expectativa del mal, le permite rechazar la noción usual de coraje para identificarlo (e implícitamente también las demás virtudes) con la sabiduría, es decir, con el conocimiento de lo bueno y lo malo.

Si volvemos ahora a los antecedentes del texto racionalista en la sección I, en el *Diálogo con la Mayoría*, vemos que la doctrina intelectualista depende del hedonismo en dos sentidos: en primer lugar, la identificación del bien con lo agradable hace imposible, por incoherente, la noción habitual de *akrasía* —«verse superado por el placer»— (el argumento en 355 a-356 a depende de la mutua sustitución de «agradable» y «bueno», que sólo se justifica si los dos términos son lógicamente equivalentes); y en segundo lugar, si no se hubiese rechazado esa noción de *akrasía*, sería fácil decir que «nadie persigue un bien menor o un mal mayor, *a no ser que esté dominado por el placer*», pero de permitirse esta excepción quedaría socavado el texto racionalista, del que depende el argumento final. Para equiparar cobardía e ignorancia, Sócrates tiene que eliminar la *akrasía* y reducir el miedo a un juicio sobre el mal futuro, pues de otro modo el interlocutor siempre podría afirmar que el cobarde sabe qué es lo noble y lo bueno, pero se halla dominado por el miedo[36].

El modelo socrático de elección racional en términos de medida y cálculo se apoya en el supuesto de que sólo hay dos valores conmensurables, uno positivo y otro negativo, en cuyos términos han de tomarse todas las decisiones. En

---

35 En esencia, es la posición de Zeyl, 1980, pp. 250-269, al menos en lo que concierne al hedonismo; pero este autor se inclina por contar la negación de la *akrasía* entre las conclusiones socráticas.

36 Para un desarrollo paralelo del argumento contrario al que entiende que el sintagma «dominado por el placer» cubre a «dominado por el miedo», cf. Santas, 1971, p. 284-286.

principio, podríamos sustituir el placer (y en consecuencia el dolor) por otros conceptos como satisfacción, deseabilidad, fortalecimiento o utilidad sin que se produjese ningún cambio en el modelo, pero el resultado sería menos intuitivo. Aquí se está apelando a la Mayoría, y esta prefiere hablar en términos de placer y dolor.

En última instancia, pues, todo el argumento contra la *akrasía* en el Diálogo con la Mayoría depende de la identificación del bien con lo agradable. Sócrates es bastante claro sobre este punto, dice explícitamente que «todas las pruebas dependen de ello» (354 e 7), y nos recuerda repetidas veces que cuenta con la incapacidad de la Mayoría para reconocer un criterio último del bien y el mal que sea distinto en definitiva del placer y el dolor (353 e 6, 354 b 7, d 8, 355 a 1-5); de ahí que, aunque al comienzo la Mayoría no está dispuesta a identificar lo placentero con lo bueno (351 c 3), termina por no tener elección. A este respecto, se puede decir que el hedonismo del *Protágoras* es, a fin de cuentas, el punto de vista popular.

Ahora bien, y es algo bastante curioso, quien propone la tesis hedonista no es Sócrates. Comienza sugiriendo simplemente que como tal el placer es bueno y el dolor malo (351 c 4-6, e 1-3)[37]. Esto deja abierta la posibilidad de que haya otros bienes distintos del placer: por ejemplo, el honor. Es Protágoras quien yerra al entender que está proponiendo una tesis identitaria, que él mismo tiene reticencias para aceptar (351 e 5). Sócrates se limita a decir que *la mayoría* tiene que reconocer esa identidad, pues a fin de cuentas no puede encontrar otro criterio (ningún *télos* o resultado último) para distinguir el bien y el mal. En consecuencia, aprovecha el hedonismo de la mayoría contra su noción de *akrasía*: verse dominado por el placer (355 a y ss.); y así, su argumento tiene la estructura general de un *élenchos*, que refuta la tesis del adversario desde su propias premisas. Al adoptar el punto de vista general de la mayoría sobre el bien y el mal puede mostrar que su concepción particular de la *akrasía* es absurda, tal como mostrará más adelante que la noción popular del coraje y la cobardía es incompatible con su opinión general, una vez que se ha eliminado la *akrasía*.

El propio Sócrates nunca asiente *in propia persona* a la identificación del bien con lo agradable. Cuando pasa de la mayoría a los tres sofistas, al comienzo de la sección II, presenta la tesis de un modo ambiguo: «Estáis de acuerdo, pues, en que lo agradable es bueno, lo doloroso malo» (358 a 5, y una vez más

---

[37] Me parece la lectura natural de *kath' hò hedéa estín, ...agathá, kath' hò aniará, kaká* en 351 c 4-6 (y de igual modo en e 1-2). Para una interpretación más fuerte, que considera que Sócrates propone desde el comienzo el hedonismo, cf. Zeyl, 1980, pp. 252-254. Platón nunca niega que los placeres inocuos sean buenos, cf. *República* II, 357 b 7, *Filebo* 63 e 2-7, 66 c 4-6.

en b 6: «entonces, si lo agradable es bueno...»). Lógicamente, los sofistas lo entienden como una identificación, puesto que la tesis ha funcionado así en los argumentos anteriores de la sección I; sin embargo, Sócrates sólo se compromete con una lectura débil: que el placer en cuanto tal es algo bueno, y que en este sentido ser grato —en tanto que ser grato— es ser bueno. Pero es obvio que esta lectura es demasiado débil para soportar la tesis racionalista que viene a continuación: si no hay identidad, no se puede llevar a cabo la sustitución de «agradable» por «bueno» (y viceversa), y se produce el colapso del argumento contra la *akrasía*. El lector perspicaz estará atento de nuevo a la brecha entre la lectura moderada que propone Sócrates y el hedonismo irrestricto que acepta finalmente la mayoría; reconocerá que el argumento contra la *akrasía* y a favor del racionalismo omnipotente, que depende del supuesto hedonista, es un argumento *ad populum* de principio a fin.

No es la única pista sutil en este contexto que sugiere que la afirmación de Sócrates es irónica. La conformidad de los tres sofistas con la interpretación popular queda asegurada mediante una estratagema retórica que quizás no haya sido adecuadamente apreciada por los comentaristas[38]. En la conclusión del Diálogo con la Mayoría, al final de la sección I, e inmediatamente antes de volverse hacia ellos, Sócrates señala que, puesto que se ha probado que verse dominado por el placer es la mayor forma de ignorancia, y puesto que maestros como Protágoras, Pródico e Hipias afirman que son capaces de curar la ignorancia, la mayoría comete un grave error al negarse a gastar dinero en su educación y la de sus hijos (357 e). Así pues, no es tan sorprendente que cuando les pregunta inmediatamente a continuación si es verdad lo que dice, los tres muestren entusiasmados su aprobación (358 a 4). En este punto, el lector atento recordará que en el prólogo (en 313 a-314 b) Sócrates le sugirió a Hipócrates una opinión bastante distinta sobre el valor de la enseñanza de los sofistas, y desconfiará mucho del cebo que con tanto entusiasmo se han tragado. Con este expediente, Platón nos pone en guardia ante la subsiguiente conversación con los sofistas en la sección II (358 a-e). Ahora bien, es precisamente en este pasaje donde se establece la concepción racionalista de la naturaleza humana, junto con las otras premisas clave para el argumento final contra Protágoras.

Antes vimos que la evidencia de otros diálogos demostraba que Platón no se compromete con el racionalismo omnipotente más de lo que lo hace con la equiparación hedonista de placer y bien. Hemos encontrado ahora una serie de

---

[38] Para una honrosa excepción, cf. Zeyl, 1980, p. 268, nota 37, que cita también a O'Brien, 1967, p. 138, respecto de 357 e: «Es algo más que un inciso irónico en una exposición por lo demás sincera: más bien es la pista que nos indica que Sócrates no es en absoluto sincero».

indicadores cuidadosamente diseminados por el texto de modo que parecen concebidos para alertar al lector de que Sócrates está inmerso en un elaborado aparato de movimientos tácticos, de forma que no todo lo que dice se puede entender en sentido literal. Puede ser útil recapitular en una tabla las pistas que hemos ido descubriendo:

1. La negativa a permitir que Protágoras introduzca consideraciones socio-morales (*tà kalá*) antes del Diálogo con la Mayoría (cf. más arriba, nota 34); mientras que el propio Sócrates lo hará subrepticiamente *tras* la conclusión de ese mismo diálogo.
2. Su cuidada negativa a *afirmar* la identidad del placer y el bien, al tiempo que explota esta misma identidad en la negación de la *akrasía*, una vez que Protágoras la ha introducido para someterla a consideración.
3. La insistencia en el hecho de que esta identidad se establece sólo por la incapacidad de la mayoría para especificar un criterio del bien distinto del placer (en correlación con el hecho de que *tò kalón*, el principio de aprobación socio-moral, haya quedado fuera de la discusión del bien en todo el Diálogo con la Mayoría). Así, la premisa hedonista *tan sólo* se sostiene desde el punto de vista de la mayoría.
4. El hecho de que en el Diálogo con la Mayoría se evite cualquier referencia al cálculo hedonista en términos de virtud (aunque se reconoce que es la «salvación de nuestra vida»); y la reserva añadida de que todavía no se ha especificado qué *tipo* de conocimiento tiene que ser el arte de la medida (357 b 5).
5. El expediente mediante el que se obtiene la aquiescencia de los sofistas para los resultados del Diálogo con la Mayoría —apelando, por así decir, a su bolsillo—.
6. Por último, la posición ambigua del placer en la discusión final sobre el coraje. La aprobación moral del coraje se expresa en primer lugar con *kalón* («admirable»), que implica entonces «bueno», que a su vez implica «agradable». Se *inserta* así la concepción de la virtud en cuanto tal en el cálculo hedonista; la preferencia del coraje frente a la cobardía ni se deriva del cálculo ni queda justificada por él, *salvo* como resultado de una consideración externa en términos de aprobación moral.

(En el § VIII proseguiré la discusión de las limitaciones del argumento del *Protágoras* como defensa de la moralidad socrática).

De acuerdo con todo ello, contamos con abundantes indicaciones e indicios procedentes del argumento final del *Protágoras* que prueban que el razonamiento de Sócrates es en su mayor parte manipulador e insincero. Pero, ¿por qué Platón le hace parecer tan perverso? Sostengo que Sócrates engaña a los

sofistas con una teoría de la elección racionalista, tal como les engañó con una filosofía laconizante en la interpretación del poema de Simónides, y que en ambos casos la motivación es la misma: establecer la paradoja en virtud de la cual nadie es malo de forma voluntaria, y por tanto que las acciones deliberadamente malas siempre están motivadas por una opinión falsa respecto del bien. En el episodio poético[39] se insinuó este resultado, y ahora se aboga por él deductivamente en base a la premisa hedonista y al modelo de decisión racional. El autor del diálogo se compromete con la verdad de la paradoja[40], pero no con el hedonismo y la teoría de la decisión racional, como tampoco con la mala interpretación del virtuoso que se deriva del poema de Simónides. Tanto esta como aquellos son expedientes concebidos para presentar la paradoja, y en este caso para presentarla como consecuencia necesaria de determinados supuestos populares sobre la motivación humana.

Si se evita así la lectura ingenua de este argumento, en extremo sutil, quedará claro que ni a Platón ni a Sócrates se les puede culpar en el *Protágoras* de ignorar hechos obvios de la conducta humana, así como no niegan la complejidad de la motivación, que será conceptualizada por primera vez en la teoría psicológica de la *República*. El autor del *Protágoras* juega con un modelo simple de teoría de la decisión racional como indicio de la proximidad de pensamientos más profundos relativos a la *téchne* que es conocimiento del bien y del mal.

VII «Revisión» platónica del intelectualismo socrático

La discrepancia aparente entre el intelectualismo del *Protágoras* y la psicología moral de la *República* tan sólo resulta problemática si se interpreta el primero como una descripción de la acción y la motivación humanas ordinarias. En cambio, si la noción de un conocimiento que sea suficiente para la virtud se entiende como ideal normativo, tan sólo aplicable en el caso de la virtud filosófica que representa Sócrates, entonces no hay ningún problema para reconciliarla con la psicología de la *República*, donde impera un ideal similar. Y si la negación de la *akrasía* no se interpreta como una tesis con la que Sócrates (o Platón) se comprometa, sino como un expediente dialéctico para conseguir que la mayoría y los sofistas acepten la paradoja socrática y la unidad de las virtudes en el conocimiento, entonces una vez más no hay conflicto con la *República*.

---

[39] Cf. más arriba, nota 6.

[40] Y mantuvo dicho compromiso. Cf. *República* IX, 589 c 6: el enemigo de la justicia no yerra voluntariamente (*ou gàr hekòn hamartánei*); y también más adelante, en el § IX, las citas del *Timeo* y de las *Leyes*, además de *Sofista* 228 c, 230 a y *Filebo* 22 b.

Sin embargo, se me objetará que el propio Platón reconoce el conflicto, puesto que en *República* IV abjura de forma explícita del intelectualismo socrático. Para la lectura evolutiva marca el momento en que Platón abandona de modo decisivo su psicología anterior, socrática; y por eso tenemos que examinar el pasaje con suma atención.

Para establecer la diferencia entre las partes racional y no racional del alma, Sócrates insiste en que la sed en cuanto tal es sólo deseo de beber, y no deseo de una buena bebida. Prevé la siguiente objeción:

> ¡Ojo!, que no nos cojan por sorpresa y alteren el argumento afirmando que nadie desea (*epithymeî*) bebida, sino una buena bebida, ni comida, sino una buena comida, porque todos deseamos cosas buenas (*tà agathá*). Si la sed es un deseo (*epithymía*), será el deseo de una buena bebida u otra cosa buena, y así los demás deseos (IV, 438 a).

Es una objeción «socrática» que el nuevo Sócrates tendrá que refutar, pues la psicología de la *República* se basa en un supuesto distinto: «el alma del sediento, en la medida en que está sediento, tan sólo quiere (*boúletai*) beber» (439 a 9); en consecuencia no todo deseo dado, no todo episodio del querer o del apetecer, puede ser o implicar un juicio sobre lo bueno. En *República* IV está claro que Platón no comparte el axioma medieval: *quidquid appetitur, appetitur sub ratione boni*, «todo cuanto se desea, se desea bajo el aspecto de lo bueno»[41]. Reconoce la realidad de deseos brutos, independientes de cualquier juicio sobre lo bueno o lo beneficioso.

Sin embargo, no va a negar ni aquí ni en ningún otro lugar la tesis general de quien plantea la objeción, a saber, que *todos deseamos lo bueno*. En efecto, la tesis misma es una cita del *Menón* (77 c 1, 78 b 5), y hemos visto que en el *Gorgias* se articulaba idéntica opinión: «Cuando actúan, los hombres realizan sus acciones en aras de lo que es bueno (*héneka toû agathoû*), porque sólo quieren (*boulómetha*) cosas buenas» (468 b-c). Pues bien, en la *República* no sólo no se renuncia a esta posición, sino que se la afirma enérgicamente: el bien es «aquello que persiguen todas las almas, y por mor suyo (*toútou héneka*) llevan a cabo todas sus acciones» (VI, 505 d 11). De este modo, Platón va a sostener que el deseo del bien es universal en dos sentidos: todo el mundo tiene semejante deseo y el bien es el propósito de toda acción voluntaria. Todos

[41] Considero que el axioma se refiere al deseo entendido de modo poco claro o *de dictu*, y por tanto que afirma que todo deseo concibe su objeto como bueno. La misma tesis puede entenderse de modo transparente (*de re*), de forma que afirmaría que los deseos naturales como la sed apuntan a objetos que son normalmente, de hecho, beneficiosos, como la bebida. Si se interpreta así el axioma, Platón no necesita refutarlo; pero tampoco veo evidencia de que lo afirme.

deseamos cosas buenas porque tenemos un principio racional, el *logistikón*, la capacidad de calcular el beneficio y el perjuicio; y en la afirmación de que en toda acción el alma aspira al bien reconocemos, de hecho, la paradoja socrática. De acuerdo con ella, el yerro en la aspiración al bien convertirá la acción en *involuntaria*, y por tanto dejará de ser un acto propiamente dicho[42].

En *República* IV no rechaza la tesis que afirma que todos los hombres desean cosas buenas, sino una proposición diferente que con facilidad se confunde con ella, a saber, que en cuanto tal todo deseo es deseo de algo bueno o de algo que se percibe como bueno. (Se trata de un tercer tipo, distinto, de universalidad). Ahora bien, el Sócrates del *Gorgias*, el *Menón* y el *Protágoras* ¿se compromete con esta segunda proposición? Tan sólo en ese caso tendríamos evidencia de un cambio radical en la posición platónica.

Pues bien, aquí no nos será de ayuda el *Gorgias*, puesto que los deseos (*epithymíai*) que Calicles va a desarrollar y satisfacer hasta su máximo grado (491 e y ss.) son a todas luces indiferentes al hecho de que sus objetos sean intrínsecamente buenos o no. Para él la felicidad significa placer o satisfacción del deseo, sin que se tome en consideración el objeto. El pasaje del *Cármides* que se citó en el § V, donde se distinguía la *epithymía* del placer de la *boúlesis* del bien, implica una noción de deseo similar, que no se dirige necesariamente a un objeto que se juzga bueno. Pero la distinción sería ociosa si todos los deseos fuesen deseos de algo bueno.

La situación del *Menón* es más compleja. El argumento en cuestión afirma que nadie desea cosas malas, porque ningún hombre quiere sufrir daño: si parece que desean cosas malas, es en la creencia equivocada de que son buenas (*Menón* 77 b-78 b). Deja totalmente abierta la posibilidad de que algunos objetos de deseo sean neutrales, ni buenos ni malos; y en esa medida de que no todo deseo lo sea de algo que se percibe como bueno. Podría *parecer* que la proposición que se rechaza en *República* IV se sigue del argumento del *Menón*; pero, en realidad, el argumento (si lo leemos hasta el final) sigue valiendo aunque se la niegue, puesto que la conclusión de que nadie desea lo malo ni implica ni presupone que todo deseo lo sea de algo bueno: todo un rango de deseos puede ser neutral con respecto a los juicios sobre lo bueno, con tal de que no haya deseo de lo malo (de algo que se percibe como tal); y el hecho de que el *Menón* ignore los deseos neutrales no significa que niegue su existencia[43].

---

[42] Otro modo de plantear la paradoja consiste en decir que el deseo verdadero es siempre transparente o *de re*: lo que queremos en realidad es en todos los casos lo verdaderamente (no lo aparentemente) bueno (cf. *República* VI, 505 d 5-9). Entendido de forma poco clara, como ocurre con el deseo de poder del tirano, por medios criminales, para Platón el deseo representará un error de juicio, un fallo en el reconocimiento de lo que uno quiere realmente.

[43] El único texto que podría interpretarse como negación de deseos independientes del bien

¿Qué sucede en el *Protágoras*? Como el *Menón*, ignora la posibilidad de deseos de valor neutro o independientes del bien, y lo hace del modo más fácil, puesto que prescinde totalmente del concepto de deseo. Una vez más, podría parecer que la afirmación de que «nadie que conozca o crea que hay algo mejor que lo que hace lo hará de todos modos cuando está a su alcance algo mejor» (358 b 7 y ss.) implica el equivalente conductual de la proposición rechazada. La afirmación conlleva evidentemente que, en todos los casos en que a una elección entre acciones se le aplica una evaluación en términos de bueno-mejor o malo-peor, el agente elegirá siempre lo mejor o lo menos malo[44]. Ahora bien, ¿hay algo en el texto que implique que el cálculo del bien y el mal entra en juego siempre que uno actúa? La proposición rechazada (que todo deseo es deseo de lo bueno) no se puede afirmar en el *Protágoras*, porque Sócrates evita en este diálogo el lenguaje del deseo; y el equivalente conductual de dicha proposición sería que toda acción se emprende por el bien. Pero esta *no* es precisamente una tesis a la que Platón renuncie, como aclara la cita de *República* VI, 505 d, que se trajo a colación arriba. La paradoja socrática implica que toda acción voluntaria aspirará al bien, o a lo que se percibe como tal, pero no conlleva el rechazo de la proposición sobre el deseo. Por consiguiente, Platón puede y seguirá siendo fiel a la paradoja[45] tras el reconocimiento explícito de deseos no racionales, de valor neutro, en *República* IV.

Así pues, si se los examina cuidadosamente, no se ve que los textos que configuran el expediente del intelectualismo socrático contengan o impliquen ninguna proposición que diga que todo deseo apunta a algo bueno. Y como en estos diálogos no se defiende esa posición, tampoco hay una psicología moral temprana que haya de refutar o rechazar la psicología tardía. Si los miramos

---

es un modo de expresarse ligeramente inconsistente en cuanto al análisis de la relación medios-fines en el *Gorgias*, 467 c-468 c, donde Sócrates *niega* primero que deseemos los medios de un fin deseado (467 d 7 y 468 b 9), pero dice a continuación que queremos dichos medios sólo si son beneficiosos (468 c 4 y ss.). Aquí el verbo para el querer es *boúlesthai*, no *epithymeîn*; y en el *Gorgias* se trata de una diferencia importante. Por lo tanto, sería un error interpretar este texto como una negación general de deseos brutos o de valor neutro. Las *epithymíai* que aprueba Calicles en 491 e y ss. se conciben precisamente como impulsos o instintos que se experimentan espontáneamente y se aprueban sin crítica. Sobre la noción de que un deseo como la sed pueda ser beneficioso, perjudicial o ninguna de las dos cosas, cf. *Lisis* 221 b 1 y ss.

44 Si a una acción se le aplica el juicio racional sobre el bien, se obrará siempre conforme a ese juicio: en este sentido, el texto racionalista niega la realidad de la *akrasía*. De acuerdo con el texto, si existen deseos brutos, irreflexivos, nunca prevalecerán frente al mejor juicio de uno, aunque podrían prevalecer si actuase casi inconscientemente. Conforme a la doctrina de *Gorgias* 468 b-c y *República* VI, 505 d, semejante conducta inconsciente apenas podría contar como una acción (voluntaria), puesto que todas las acciones se llevan a cabo «en virtud del bien».

45 Cf. arriba, nota 40.

en detalle, vemos que los textos intelectualistas sólo pueden referirse al deseo *racional* de algo que se reconoce como bueno o ventajoso, pero Sócrates no afirma en ningún lugar que la razón sea la única fuerza en la psique, y por tanto que todos los deseos sean racionales. Estos textos no contienen afirmaciones generales sobre la psique; y en esa medida, no proponen una psicología moral distinta de la que encontramos en la *República*. En lugar de ello, presentan un esbozo de teoría de la elección racional: un programa para el *logistikón*, no para el alma como un todo[46].

VIII Defensa de la paradoja socrática

He interpretado el hedonismo y la negación de la *akrasía* como expedientes dialécticos para una defensa persuasiva de la paradoja socrática en virtud de la cual nadie actúa mal voluntariamente, sino que el vicio en general, y la cobardía en particular, se deben a la ignorancia. Pues bien, lo que tenemos en el *Protágoras* es una defensa muy limitada, aunque elegante, de esa paradoja. Para aclarar este punto, convendrá distinguir entre la versión moral y la versión prudencial de la misma[47].

La versión moral interpreta el *bien* y el *mal* en términos de corrección, y afirma que nadie actúa de modo incorrecto (*adikeîn*) voluntariamente. La prudencial, por su parte, considera que *bien* y *mal* significan ventajoso y desventajoso, y afirma simplemente que nadie actúa de propósito y a sabiendas contra su mejor interés. La paradoja moral se seguirá de la prudencial si se le añade la premisa socrática (S) según la cual *Nunca interesa a nadie actuar de forma injusta* (*adikeîn*)[48], pero para justificar S Platón tiene que apelar a la

[46] Hasta donde se me alcanza, el único texto anterior a la *República* que intenta siquiera realizar una distinción embrionaria entre partes del alma es la referencia en el *Gorgias* (493 a 3, b 1) a «esa [parte de la] psique donde están las *epíthymiai*». En el *Banquete* tenemos una mención de toda la gama de los fenómenos psíquicos (207 e: «temperamentos [*trópoi*], caracteres [*éthe*], opiniones, deseos [*epithymíai*], placeres, dolores, miedos»), pero no un modelo de la psique. En el *Fedón*, donde se prefigura por dos veces la psicología tripartita (68 c 1-3, 82 c 3-8), la psique se identifica en general con el principio racional-cognitivo, mientras que los deseos no racionales se le atribuyen al cuerpo (66 c 6-d 1). Hablando en rigor, no existe teoría platónica de la psique antes de la *República*.
La psicología bipartita que se bosquejó en el *Gorgias* se rechaza finalmente en el *Fedro*, en la teoría de la motivación propuesta en el primer discurso de Sócrates (237 d y ss.). Allí podemos reconocer que se trata de una versión simplificada, menos técnica, de la psicología tripartita que presenta la *República*, y de la que se hace eco posteriormente el *Fedro*, en la alegoría psicológica del segundo discurso de Sócrates (246 a y ss.). En esencia, es el mismo dualismo simplificado —razón-emoción— que utilizará Aristóteles en la psicología bipartita (racional-no racional) de *Ética a Nicómaco* I, 13.

[47] Siguiendo a Santas, 1964, pp. 147-164.

[48] Para esta premisa, cf. *Critón* 49 a, *Gorgias* 469 b 8, c 2, 470 e 9-11.

concepción de la virtud como condición buena o saludable de la psique, como hace en el *Gorgias* y, por extenso, en la *República*. Ahora bien está claro que ocultar la premisa S constituye una ventaja estratégica, al igual que defender la paradoja en su forma menos controvertida, la prudencial.

Es lo que encontramos en el *Protágoras*, donde la premisa hedonista garantiza que el bien se entenderá siempre en términos de ventaja del agente subjetivamente percibida. (La dimensión moral sólo se introduce al final, como se ha visto, cuando la noción de lo admirable se añade a la de lo bueno, mezclando así juicios sobre la aprobación moral con otros sobre la ventaja personal). Obviamente, forma parte de la estrategia general de Platón mostrar que virtudes como la justicia y el coraje no sólo son buenas y admirables, sino también buenas-para-el-agente; al final, y desde una perspectiva amplia, la lectura prudencial siempre se plegará a la visión moral, pero forma parte de la sutileza en la redacción de estos diálogos el que Sócrates presente en ocasiones la versión prudencial como si fuese autónoma, lo cual ha animado a algunos intérpretes a tacharlo, o a Platón incluso, de egoísta ético[49].

La distinción entre las dos lecturas está más clara en el *Gorgias*, donde se expone con mayor plenitud la paradoja. En el debate con Polo, Sócrates la defenderá en su forma fuerte, moral. Pero procede paso a paso; y se puede entender que el primero (hasta *Gorgias*, 468 e) consiste únicamente en establecer la paradoja prudencial. A partir de entonces, sostendrá que los hombres que ignoran el bien pueden hacer lo que consideran mejor y, sin embargo, no hacer lo que quieren. Polo, que entiende que «bien» y «mal» se refieren a la ventaja del agente, se muestra sin vacilar conforme con las premisas: que todos queremos lo bueno y beneficioso, y que llevamos a cabo todas nuestras acciones en virtud de cosas buenas (468 a-c). Se sigue que nadie que (por error) haga el mal hará lo que quiere (*boúletai*, 468 d). Polo se queda perplejo con el resultado, pero no lo considera un escándalo; y sólo en el siguiente paso se volverá abiertamente despreciativo, cuando Sócrates introduce el equivalente de la proposición S con la afirmación de que actuar de manera injusta

49 El más reciente es Penner, en Kraut, 1992, pp. 135 y 155, nota 23 (que sigue a muchos otros, entre ellos Grote). La terminología puede resultar engañosa. Hay un sentido en el que la psicología moral de Platón (y probablemente también de Sócrates) es egoísta, como la de Aristóteles y los estoicos. Todos ellos dan por sentado que el fin o *télos* de la razón práctica es una buena vida para la persona que delibera; sin embargo, si se entiende que el egoísmo implica una falta de respeto hacia el bienestar de los demás, entonces ninguno de estos filósofos es egoísta. Dado que en la tradición socrática la virtud es una componente esencial («soberana») de la buena vida, no cabe un conflicto entre moralidad e interés propio correctamente entendido, por eso para Platón nadie es injusto voluntariamente. (Tras haber redactado esta nota, veo que Annas, 1993, pp. 223-226, ha desarrollado plena y lúcidamente el tema del egoísmo).

(*adikeîn*) es el mayor de los males (469 b 8) —y añade que tanto Polo como todos los demás están de hecho de acuerdo con él (474 b)—. Por el curso que toma el argumento, queda claro que la lectura prudencial no es más que un movimiento táctico preliminar, concebido para atraer a un público más amplio y a un interlocutor hostil como Polo, que no está preparado para aceptar la posición moral de Sócrates representada en la proposición S.

El argumento paralelo del *Menón* es más condensado e ingenioso. Las implicaciones morales quedan indicadas con claridad por el contexto mediante referencias a la justicia, la piedad y la templanza (78 d; cf. 73 a-c); y el argumento es en realidad una respuesta a la sugerencia de Menón de que la virtud se define en términos de un deseo (*epithymeîn*) de cosas nobles (*tà kalá*, 77 b 4). Pero Sócrates sustituye de inmediato «noble» por «bueno» (*agathá*) y presenta el argumento de tal modo que siempre admita la lectura prudencial. Así, lleva a Menón a concluir qne «nadie quiere (*boúletai*) lo malo» (78 b 1), porque las cosas malas son perjudiciales (*blaberá*), y nadie quiere su perjuicio. Todo el que desea (*epithymeîn*) cosas malas lo hace en la creencia de que son buenas y beneficiosas (*opheleîn*), de forma que en realidad todos queremos lo bueno (78 b 5)[50].

Hay problemas relativos a la lógica del argumento que no nos conciernen ahora necesariamente[51]. Merece señalarse el hecho de que tanto en el *Gorgias* como en el *Menón* la paradoja se formula en términos de *deseo* del bien, y de esta forma se recuerda la doctrina en *República* IV. Sin embargo, y como hemos visto, el *Protágoras* sustituye la noción de deseo por una referencia más estrictamente conductual a la búsqueda (*iénai epí*) del bien y la evitación del mal. ¿Cómo explicar la llamativa *ausencia* de toda referencia al deseo en la descripción racionalista de la acción en el *Protágoras*? Probablemente representa una precaución deliberada por parte de un autor que es plenamente consciente de la diversidad de los deseos y del potencial conflicto entre ellos. Cualquier alusión a su diversidad haría que el racionalismo omnipotente de *Protágoras* 358 b–d pareciese menos persuasivo; su argumento final se basa en un modelo simplista del cálculo de beneficios que tiene que ignorar el deseo, al igual que ignora las emociones en general.

Recuérdese que con la introducción de *tò kalón* y la dimensión de la aprobación moral en el último estadio del argumento (*Protágoras* 359 e-360 b) se sugiere, aunque no se desarrolla, una progresión desde la lectura prudencial de

[50] Mientras que en el *Gorgias* y el *Cármides* Platón establece una distinción terminológica entre *boúlesis* y *epithymía* que prefigura la contraposición aristotélica entre deseo racional y apetito, en el *Menón* alterna entre *epithymeîn* y *boúlesthai* sin ninguna diferencia de significado destacable. Así, en el *Protágoras* la distinción verbal es tratada como típica de la pedantería de Pródico (340 a 8).

[51] Cf. la discusión más arriba, en la p. 159.

la paradoja a la moral. Como he advertido, en el diálogo nunca se menciona la posición genuinamente socrática respecto de la justicia y la salud del alma, aunque en la conversación inicial con Hipócrates, donde se describe al sofista como una especie de mercader de comestibles para el alma (313 c y ss.), se recuerdan estos asuntos; y hay una pista de la interpretación del propio Platón en la idea de que la sabiduría unifica las partes de la virtud. Pero si queremos saber qué piensa realmente el autor del *Protágoras* de los argumentos que pone en boca de Sócrates, quizás lo mejor que podemos hacer es volver al *Fedón*:

> Temo que el canje correcto en cuanto a la virtud no sea trocar placeres por placeres, dolores por dolores, miedo por miedo, lo mayor por lo menor, como si se tratase de monedas; sino que más bien la única moneda de curso legal sea esta: la sabiduría (*phrónesis*), con la que ha de cambiarse todo lo demás. Y si ella está presente, hay verdadero coraje y templanza y justicia y, en suma, verdadera virtud, en compañía del saber, sin que se tome en consideración si se añaden o se sustraen placeres y dolores y las demás cosas de ese tipo. Pero si se las intercambia unas con otras, separadas de la sabiduría, temo que la virtud de este tipo sea una mera apariencia (*skiagraphía*) y en realidad una virtud servil, que no tiene en sí nada puro y auténtico (69 a-d).

El *Fedón* llega a exponer una concepción de la sabiduría orientada a las Formas que no tiene parangón en los diálogos puente. Y los comentaristas que ven el intelectualismo socrático como un estadio distinto en el desarrollo filosófico de Platón se sentirán inclinados a reconocer que este texto marca un cambio de opinión al respecto[52]. Pero, aunque hay una clara progresión en la exposición filosófica en el *Fedón*, no veo evidencia de corte con un punto de vista anterior. Así, la contraposición entre virtud aparente o servil, sin sabiduría, y verdadera virtud, determinada por aquella, se prepara claramente en los dos argumentos sobre el uso correcto —que se citaron arriba— procedentes del *Menón* y el *Eutidemo* (p. 225 y ss.).

La concepción de una virtud basada en el cálculo hedonista que encontramos en el texto del *Fedón* es a todas luces la del *Protágoras*. Si Platón no estaba dispuesto a hablar allí de *areté* en relación con ese modelo, sino que en lugar de ello empleaba eufemismos como «la salvación de nuestra vida» (*Protágoras* 356 d 3, e 8, 357 a 6)[53], era probablemente para dejar constancia

[52] Así, por ejemplo, Irwin, 1977, p. 161 y ss. No me convence el intento de Gosling y Taylor (1982, pp. 88-91) de negar la referencia al *Protágoras* en los intercambios de «placeres por placeres, dolores por dolores, miedo por miedo, lo mayor por lo menor, como si se tratase de monedas» en *Fedón* 69 a.

[53] La negativa a mencionar la *areté* en este contexto es más llamativa al final del Diálogo con

de que reconocía que el esquema prudencial representa solamente una concepción deficiente, popular o «servil» de la *areté*, basada en la identificación vulgar del bien con lo agradable. Pero explícitamente deja abierto el camino para una noción de sabiduría más rica, que será desarrollada en otro lugar. Para mis actuales propósitos —dice Sócrates— «basta (con establecer) que es conocimiento; en otra ocasión consideraremos de qué tipo de *téchne* y de conocimiento se trata» (357 b 5). Si leemos retrospectivamente esta afirmación, a la luz de la obra posterior, nos damos cuenta de que es en el *Fedón* y la *República* donde se da esa ocasión, de manera que la concepción de la sabiduría en el *Protágoras* como una *metretikè téchne*, un arte de la medida, es un anuncio parcial pero deliberado de la noción más fuerte, con fundamentos metafísicos, de *phrónesis* que hallamos en el *Fedón*.

Entonces, ¿por qué tomarse la molestia de presentar una obra argumental tan elaborada sobre un concepto de sabiduría y de virtud hasta tal punto inadecuado? En primer lugar, como se ha dicho, el modelo del cálculo para el conocimiento práctico en el *Protágoras* ofrece una defensa brillante (si bien no enteramente satisfactoria) de la paradoja socrática, que la confirma incluso en el punto que podría parecerle más débil a algunos críticos, la negación de la *akrasía*[54]. Desde este punto de vista, el argumento es un auténtico *tour de force*. Pero la sección final nos ofrece algo más que una defensa de la paradoja: una exposición esquemática de la sabiduría práctica, definida por un esbozo preliminar de su contenido, el bien. Desde el *Laques* y el *Cármides* encontramos huellas de una concepción de la virtud como conocimiento del bien y el mal; en el *Menón* y el *Eutidemo* la virtud se especifica más en tanto que conocimiento del uso recto de bienes *prima facie*. Sin embargo, estas fórmulas tan sólo ponen a nuestra disposición una suerte de pagaré. ¿Qué es, a fin de cuentas, el uso recto? Y ¿qué es el bien?

El *Protágoras* representa el único intento de abordar directamente estos temas en los diálogos puente, sin los abundantes recursos del *Banquete* y el *Fedón*. Platón opta por explorar las conexiones entre el conocimiento y el bien en el contexto de un debate sobre la educación moral entre Sócrates y Protágoras que, a mi modo de ver, se ha de leer a la luz de su propio proyecto educativo.

Tanto Antístenes como Isócrates, sus principales rivales en el campo de la educación, podían defender de boquilla —como Protágoras— la importancia

---

la Mayoría, donde la cláusula «porque no es susceptible de que se la enseñe» (357 e 6) se refiere claramente a la virtud, aunque no se haya pronunciado su nombre.

54 Según parece, Platón nunca establece la distinción aristotélica entre *akrasía* y vicio, pues no es el problema que le ocupa. Al igual que el vicio, la acción genuinamente acrática será involuntaria. Cf. más adelante, § IX.

central del conocimiento o la sabiduría (*phrónesis, sophía*) para una vida buena y lograda[55]. Sin embargo, ninguno de ellos estaba en condiciones de especificar con alguna precisión el alcance y el contenido de ese conocimiento supremamente beneficioso. Uno de los objetivos principales de Platón en los diálogos puente y en la obras del período medio es precisamente este: primero, mostrar el papel decisivo del conocimiento para la vida buena y, a continuación, dar cuenta teóricamente del objeto de dicho conocimiento.

Al definirse el conocimiento por su contenido, aquel conocimiento que ha de ser útil o beneficioso tiene que especificarse mediante una aclaración de la noción del bien. Se la busca en dos etapas, la primera representada por el *Protágoras*, donde Sócrates expresa el punto de vista de «la mayoría» (que tan sólo nos proporcionará una concepción popular del bien). Respecto de la segunda —una etapa más filosófica en la concepción platónica del bien— tendremos que atender al *Lisis* y a la teoría del amor, que se discutirá en el próximo capítulo. La sección final del *Protágoras* se entiende mejor como primer paso hacia una aclaración progresiva de la noción del bien como el objeto de conocimiento útil; lo que explica por qué contiene la pieza más sustantiva del argumento constructivo en todos los diálogos anteriores al *Fedón*.

Sin duda, lo que tenemos en él es solamente un modelo esquemático del conocimiento del bien, basado en su identificación «vulgar» con lo agradable. Pero este modelo no es del todo engañoso. El placer *representa* al bien en un respecto de consideración crucial: en tanto que objeto de deseo y de búsqueda universal[56]. Para Platón, la razón seguirá siendo un poder de cálculo, un *logistikón*; y después de todo, el cálculo hedonista no es un mal modelo para la prudencia ordinaria, que es a su vez una especie de imagen, un retrato inferior, de lo que entenderá por la sabiduría[57].

55 Respecto de Antístenes, cf. arriba, p. 37. Sobre Isócrates, cf. Eucken, 1983, junto con la referencia a Marrou, 1950, pp. 121-136, y Jaeger, 1944, pp. 46-155 de la traducción inglesa.

56 Cf. *Filebo* 20 d 8: «todo sujeto que reconoce el bien va en su búsqueda y trata de darle caza, en la medida en que quiere atraparlo y poseerlo»; pero una vida sin placer no merece ser elegida (21 e).

57 Adviértase el retorno al cálculo hedonista en la moralidad popular del prólogo de Platón a su código de leyes, en *Leyes* V, 733 a-d. «El placer y el dolor y los deseos (*epithymíai*)» representan «lo más humano por naturaleza» en el dominio de la motivación (732 e 4). Así también *Leyes* II, 663 b 4: «Nadie se persuadiría voluntariamente para llevar a cabo una acción a no ser que sus consecuencias comporten más placer que dolor». Respecto de la importancia primaria del placer y el dolor en la psicología de las *Leyes* (donde se los introduce en primer lugar como «dos consejeros insensatos», libro I, 644 c 6), cf. Stalley, 1983, pp. 59-70.

IX Epílogo sobre la *akrasía* en Platón

Puesto que desconocemos qué hubo entre Sócrates y Eurípides en el siglo V, para la historia de la filosofía la discusión sobre la *akrasía* comienza con el *Protágoras*. A continuación pasó a manos de Aristóteles, cuyo análisis de la acción voluntaria en la *Ética a Eudemo* (II, 7-8) está ampliamente dominado por problemas relacionados con ella: ¿hay acción voluntaria cuando se obra conforme al deseo racional (*boúlesis*) contra el apetito (*epithymía*)? ¿O sucede al revés? Y ceder a la tentación, ¿es un tipo de compulsión (*bía*)? «Por lo tanto, hay mucha discusión sobre el *enkratés* y el *akratés*» (*Ética a Eudemo* II, 8, 1224 a 31). Y en *Ética a Nicómaco* VII (=*Ética a Eudemo* VI), Aristóteles le dedica diez largos capítulos al análisis de este fenómeno y de sus variantes. Da por sentado que se ha de establecer una distinción importante entre *akrasía* y vicio: el acrático sabe que una acción es moralmente mala, pero no obstante la realiza debido a la pasión (*páthos*), mientras que el vicioso no reconoce que lo que hace está mal (*Ética a Nicómaco* VII, 1, 1145 b 12).

Entre los filósofos contemporáneos el tema de la *akrasía* también ha sido un tópico fructífero de discusión en la psicología moral. Podemos mencionar, entre muchos otros, los artículos clásicos de Donald Davidson (1980) y Gary Watson (1977). Este último toma a Platón como punto de referencia e identifica el «socratismo» como la negación más conocida de la conducta acrática.

Ante esta tradición milenaria, derivada del *Protágoras* platónico, podría parecer extravagante sugerir que el propio Platón tuvo relativamente poco interés en los fenómenos referentes a la acción contraria al mejor juicio de uno, y que ignoró de forma sistemática la distinción entre *akrasía* y vicio. Sin embargo, parece que de hecho es el caso. Su interés primero, tanto en el *Protágoras* como en otros diálogos, reside en el significado profundo de la paradoja socrática según la cual nadie hace el mal voluntariamente, pues lo que en realidad queremos todos es el bien. Así, las acciones que se llevan a cabo por ignorancia del bien se consideran involuntarias. Conducirse en contra del propio juicio respecto de lo mejor apenas se considerará (según parece) como actuar en absoluto; semejante conducta puede o bien ignorarse o asimilarse a la ignorancia, pues si el modo en que uno se aferra al bien, o al bien aparente, es tan débil que no se impone en la acción, no puede considerarse conocimiento y apenas es mejor que la ignorancia.

Esta es, al menos como la entiendo, la posición de Platón no sólo en el *Protágoras* sino también en la *República*. En el primero hace que Sócrates niegue el comportamiento acrático (pese al sentido y la experiencia comunes), porque es el paso decisivo en una elaborada «revisión» dialéctica de la noción de coraje. Como hemos visto, la noción socrática de coraje (como conocimien-

to de lo que es temible y lo que no lo es) fracasaría si el interlocutor pudiese replicar: el cobarde sabe a menudo que no debería salir corriendo, pero sencillamente se ve superado por el miedo. En el fondo, la cuestión es que un hombre ni siquiera se sentiría afectado por el miedo, o bajo ningún concepto estaría inclinado a rendirse a él, si *comprendiese* realmente que morir en la batalla es preferible a vivir con deshonor[58]. Pero esta cuestión de fondo no se puede desarrollar efectivamente en un intercambio dialéctico con Protágoras, como representante de la mayoría. En lugar de ello, se desarrolla una versión formalmente equivalente del mismo punto, aunque más superficial, al establecer la definición del coraje en términos de conocimiento de lo temible, sobre la base de la negación de la *akrasía*.

En la *República* no niega la *akrasía*; al contrario, la ejemplifica claramente en el relato de Leoncio, en conflicto con el impulso de mirar los cadáveres, pero que al final se ve «superado por el deseo» (IV, 440 a). De este modo, dice Sócrates, «observamos en otros muchos casos que cuando los deseos (*epithymíai*) compelen a alguien [a actuar] contra el juicio racional (*logismós*), la persona se enfrenta consigo misma y se enemista con la parte de sí que la compele; es como si hubiese dos partes en conflicto (*stasiazóntoin*)» (440 b). Sin lugar a dudas, se trata de una descripción de la *akrasía*; pero es conceptualmente idéntica a la explicación de la *stásis* psíquica, caracterizada como «injusticia y depravación (*akolasía*) y cobardía e ignorancia y, en resumen, todos los vicios», cuando una parte del alma se rebela, de forma que el alma es regida por una parte que debe ser subordinada (444 b).

A pesar de que la psicología tripartita le proporciona los recursos teóricos necesarios para llevar a cabo una distinción entre *akrasía* y vicio, su descripción de los individuos no virtuosos en los libros VIII-IX no llega a establecer dicha distinción y no toma en consideración casos como el de Leoncio. En efecto, en la *República* Platón da dos versiones alternativas de la psicología del vicio. En el libro IV se lo representa como *stásis* o conflicto entre las partes del alma: si los bajos apetitos se rebelan contra la razón y se imponen (*krateîn*), la condición de vicio que resulta no se puede distinguir de la *akrasía* (así, en el libro IV, 430 e 6, la *sophrosýne* se define como *enkráteia* de los placeres y los apetitos, mientras que en 431 a 7-b 2 la *akolasía* es caracterizada como pérdida del autocontrol, siendo *hétton heautoû*). En los libros posteriores, sin embargo, los tipos no virtuosos no son descritos como situaciones de revuelta psíquica, sino más bien como regímenes establecidos, post-revolucionarios, con el principio bajo confortablemente sentado en el trono del alma. En estos

[58] Respecto de este concepto extremadamente fuerte de conocimiento moral, que presupone autocontrol emocional, cf. la noción de virtud como aquello que *silencia* otras motivaciones que propone John McDowell. Cf. McDowell, 1980, p. 370.

contextos, Platón tiende a representar la victoria de las partes bajas más bien como una distorsión que como un derrocamiento de la razón: la persona no actúa contra su mejor juicio, porque el juicio mismo se ha pervertido (cf. *República* VIII, 553 d 1-4, y los textos que se citan más adelante, en el capítulo IX, § V). Aparte del pasaje sobre Leoncio, en la *República* Platón evita describir una situación en la que alguien es capaz de juzgar correctamente pero, no obstante, actúa mal; no le interesa la debilidad moral, sino los principios alternativos que pueden regir la psique. Quizás desatienda los casos de debilidad porque puede parecer que abogan contra su afirmación de que el vicio nunca es voluntario.

Sin embargo, en su obra tardía, encuentra modos de reafirmar la paradoja al tiempo que reconoce plenamente la realidad de la debilidad moral o la pérdida del autocontrol. Divide entonces el vicio en dos especies, que se corresponden con los distintos tratamientos de los libros IV y VIII-IX. Así, en *Timeo* 86 b reconoce dos clases de desorden psíquico, las dos caracterizadas como insensatez (*ánoia*), pero que se distinguen en tanto que ignorancia (*amathía*) y locura (*manía*). La primera es atribuida a la mala influencia de la sociedad y a una educación inadecuada, la última se debe a desequilibrios corporales, que producen placeres y dolores excesivos. Así que «en casi todos los casos en los que no se logra dominar los placeres (*akráteia hedonôn*), el reproche es un error que se basa en la creencia de que los hombres son voluntariamente malos, pues nadie es malo voluntariamente, sino que los hombres malos se hacen tales por una mala condición del cuerpo y por crecer sin educación; pero estos estados son odiosos para todo el mundo, y nadie los acepta voluntariamente» (86 d-e).

En el prólogo al código legal de *Leyes* V se menciona la misma distinción junto con la misma paradoja, pero la categoría de locura ha sido sustituida en apariencia por la de *akrasía*. «Está claro que todos los hombres depravados lo son, necesariamente, de modo involuntario (*akólastos*), pues la mayor parte de la humanidad vive apartada de la templanza por ignorancia (*amathía*) o por falta de autocontrol (*akráteia*), o por ambas cosas» (734 b). En las *Leyes*, el fenómeno de la *akrasía* se describe al menos en tres ocasiones diferentes (III, 689 a 1-c 3, odiar lo que parece noble, amar lo que se juzga bajo e injusto; IX, 875 a 1-c 3, debilidad de la naturaleza humana ante una gran tentación; X, 902 a 6-b 2, actuar contra el mejor juicio de uno mismo, como rasgo característico de la *phaulótatoi* de los seres humanos). Platón reconoce que la contemplación intelectual no es suficiente por sí sola para la acción virtuosa, principalmente en el contexto de una situación de poder político ilimitado (IX, 875 a-c; cf. III, 691 c 5-d 4 y IV, 713 c 6-8).

Incluso en la discusión popular, menos explícitamente teórica, de las *Leyes*, donde tiende a predominar la necesidad de una educación de las emo-

ciones, y no tanto del intelecto, la pérdida de control sobre ellas (*akráteia*) se ve como fuente del vicio, y no como una alternativa a él. Al igual que sucedía con Leoncio en la *República*, pero de modo más exhaustivo en las *Leyes*, Platón está perfectamente dispuesto a reconocer la fenomenología de la *akrasía*, pero (al menos hasta donde se me alcanza) nunca establecerá una línea de división teórica entre este modo de comportamiento y el vicio. La *akrasía* es simplemente el ejemplo extremo de un fracaso a la hora de armonizar las emociones con la razón, precisamente el tipo de vicio (*ponería*, *kakía*) que el *Sofista* define en términos de enfermedad y conflicto (*stásis*), en contraposición con un fracaso intelectual en la percepción del bien (*Sofista* 228 a-e).

Para un análisis más pormenorizado de la *akrasía*, cf. Stalley 1983, pp. 50-54, y Bobonich 1994, pp. 3-36. En la p. 52 Stalley concluye que para Platón «los actos realizados por debilidad de la voluntad no son genuinamente voluntarios», al igual que no lo es el vicio en general. De modo similar lo hace Bobonich en la p. 18, nota 33: «toda acción estrictamente acrática o casi acrática es involuntaria».

Capítulo IX

El objeto de amor

I *Éros* y *philía*

Ningún filósofo ha reflexionado más sobre el amor que Platón. Desde el punto de vista literario, su interés por el tema —o tendríamos que decir su pasión por él— se vio favorecido porque el *éros* se había establecido de modo independiente como una cuestión central en la tradición de la literatura socrática. Pero en términos estrictamente filosóficos su importancia en el pensamiento platónico es mayor de lo que por lo común se entiende. Sostendré que la teoría del *éros* tiende un vínculo esencial entre la psicología moral y la doctrina metafísica de las Formas; así, Platón tiene buenas razones para elegir la discusión sobre el *éros* en el *Banquete* como la ocasión en que anunciarle al mundo la nueva concepción de la realidad que representan las Formas. Desde el punto de vista de la exposición ingresiva, puede considerarse que el *Banquete* constituye un momento de transición entre el tratamiento no concluyente de la virtud, el conocimiento y la educación en los diálogos aporéticos y las grandes teorías constructivas del *Fedón* y la *República*.

Para evitar malentendidos, tenemos que precisar el sentido en el que Platón desarrolla una teoría del amor. En primer lugar, los griegos tienen dos términos que se corresponden con la palabra «amor» en nuestras lenguas modernas: *éros* y *philía*, que se diferencian bastante en su significado. La teoría platónica afecta casi exclusivamente al *éros*; además, la noción platónica no se desarrolla tanto por sí misma cuanto con vistas a ulteriores propósitos filosóficos, del orden de la moral y la metafísica. Aquí me interesa principalmente esta función amplia de la teoría, pero antes es preciso tomar en consideración la contraposición entre ambos términos.

El sustantivo *éros* y el verbo *erân* denotan propiamente la pasión sexual, mientras que *philía* y *phileîn* describen formas de afecto más moderadas[1]. De

[1] Respecto del significado de *éros* y *philía*, cf. los estudios de Dover y Vlastos citados en Halperin, 1985, p. 163, junto con la nota 15.

ahí que *philía* se traduzca habitualmente por «amistad» y no tanto por «amor». Resulta instructivo el modo en que se distribuye el interés de Platón y Aristóteles por estos dos temas: Aristóteles le dedica tres libros de su *Ética*[2] al tema de la *philía* o amistad, sin que diga apenas una palabra sobre el *éros*, al que se refiere en una ocasión como «un exceso de la *philía*»[3]; una de dos, o bien considera que no es un tema importante para la filosofía, o bien estima que Platón y otros ya habían hablado lo suficiente sobre el asunto. Por su parte, Platón compone dos de sus diálogos mayores sobre el *éros*, mientras que trata la *philía* en otro menor y aporético, el *Lisis*. E incluso aquí la conversación sobre la amistad se encuadra dentro de un marco narrativo que describe el encaprichamiento erótico del joven Hipótales por un muchacho, *Lisis*; y como veremos la propia discusión sobre la *philía* se orienta en la dirección del *éros*.

Puesto que le dedica tanta atención a la *philía*, se podría considerar que Aristóteles trata de completar el trabajo que Platón dejó por hacer. A menudo se ha señalado que el análisis aristotélico de la amistad toma como punto de partida las *aporíai* del *Lisis*, pero mientras que Aristóteles se preocupa realmente por dar cuenta de manera adecuada de los fenómenos de la amistad interpersonal y del afecto, sería un error entender que Platón se embarcó en una empresa comparable respecto del *éros*.

Tal como han señalado recientemente muchos autores, no intenta construir una filosofía comprensiva del amor[4]. Se preocupa de él en la medida en que es la forma más fuerte del deseo, pero lo que cuenta como *éros* no es el deseo en general, sino el deseo de lo bello (*tò kalón*); y lo bello guarda un estrecho parentesco con lo bueno (*agathón*). Habrá que decir algo más sobre la naturaleza de este parentesco: sostendré que la teoría del *éros* que Platón formula en el *Banquete*, y que se prefigura en el *Lisis*, es un desarrollo directo y una transformación de la doctrina del *Gorgias* y el *Menón* según la cual todos los hombres desean el bien. El deseo adquiere la forma del *éros* cuando el bien aparece como lo bello.

Podría parecer que la pasión erótica por lo bello es ambivalente en un sentido en el que no lo es el deseo del bien. Pondré un ejemplo significativo: también se denomina *éros* a la pasión despótica en el alma del tirano en *República* IX, que es una pasión criminal (573 a-575 a). Ahora bien, los deseos criminales sólo pueden regir en un alma cuando corrompen la parte racional, el *logistikón*, de manera que acepte como bueno (o, en el caso del *éros*, como bueno-y-bello) cualquier cosa que esos deseos carentes de ley propongan como su

[2] *Ética a Eudemo* VIII, *Ética a Nicómaco* VIII-IX.
[3] *Ética a Nicómaco* IX, 10, 1171 a 11. Para más detalles, cf. «Aristotle on Erotic Love» en Price, 1989, pp. 236-249.
[4] Cf. Halperin, 1985, y Ferrari en Kraut, 1992, p. 248 y ss.

objeto (cf. una ilustración de esta corrupción más adelante, en la p. 288). Así, en el *Fedro*, el caballo oscuro de la concupiscencia tan sólo puede alcanzar su meta con el consentimiento del auriga, la razón.

Como es obvio, en el modelo tripartito de la psique la teoría del deseo se hace más compleja. Comenzaremos por el *Banquete*, donde la concepción del *éros* es más simple y se encuentra más aferrada a un deseo del bien. Voy a sostener que el impulso erótico que lleva al filósofo a trepar por la escala del amor es en el fondo idéntico con el deseo universal del bien que aparece en el *Gorgias* y en el *Menón* como una clave de la paradoja socrática (cf. el capítulo VIII, § VIII). La especificación de este deseo del bien como *erótico* refleja el hecho de que la pasión sexual que despierta una persona bella es la forma más común y elemental en que se experimenta un deseo intenso de lo bueno-y-bello. Tal como dice el *Fedro*, la Belleza es la única Forma con imágenes visuales claras; pero la respuesta a dichas imágenes puede adoptar formas muy distintas. El empleo del término *éros* para designar la pasión dominante en la psique tiránica sirve para recordar que el mismo principio psíquico que, cuando se lo guía bien, puede conducir a la filosofía también puede dirigir una vida de pillaje y brutalidad cuando está totalmente desencaminado.

Puesto que el *éros*, la forma más potente del deseo, puede desempeñar este papel decisivo a la hora de fijar la meta de una vida humana, para Platón tiene mucha mayor importancia filosófica que el concepto de *philía*[5]. Además, tiene un rasgo lógico o estructural que lo hace más apropiado como instrumento para formular la noción platónica de amor. La experiencia erótica puede ser (y lo es a menudo en el modo griego de describirla) asimétrica, mientras que la amistad es propiamente recíproca. En la medida en que Platón construye una teoría del deseo (y en última instancia, del deseo *racional*), el *éros* sirve a su propósito de una manera en que no puede hacerlo la *philía*. Por ejemplo, el término *phílos*, «amigo», significa tanto «tener cariño (por alguien)» como «serle caro (a alguien)»; y Platón explota esta ambigüedad entre el sentido activo y el pasivo en muchas de las *aporíai* dialécticas del *Lisis*. Sin embargo, en el caso del *éros* la reciprocidad es secundaria o accidental; en la idea griega convencional del joven-amante no se espera que el *paidiká* u objeto de la pasión erótica sienta una pasión recíproca. Cuando Platón quiere introducir la noción de reciprocidad erótica en el *Fedro* se ve obligado a inventar un concepto nuevo, *antéros*, «*éros* recíproco», que se explica sutilmente como el resultado de que el amado vea su propio reflejo en

[5] Aunque las connotaciones sexuales de *éros* son centrales y típicas, el uso más amplio para el deseo no sexual es antiguo y está bien establecido, por ejemplo, en la fórmula homérica «cuando hubieron satisfecho su *éros* de comer y beber» (*Ilíada* I, 469, y en otras ocasiones).

los ojos del amante (*Fedro* 255 c-d). Tomado por sí solo, *éros* (al contrario que *philía*) apunta únicamente en una dirección.

Esta estructura asimétrica se adecua a la relación entre la psique humana y lo bueno-y-bello. La noción de reciprocidad sería de todo punto inapropiada no sólo en el caso de las Formas, sino en el deseo hacia otras muchas cosas buenas y bellas; de ahí que la «teoría del amor» sea necesariamente una teoría del *éros*, y no de la *philía*.

En ella el objeto de deseo sólo inicial o instrumentalmente es una persona. Las relaciones recíprocas entre personas tendrían que tratarse en el marco de una consideración sobre la *philía*, que Platón no desarrolla. Si se tiene claramente a la vista esta distinción, se entenderá que muchas de las críticas que ha recibido la teoría platónica son desacertadas. En el *Banquete*, sin duda, la noción del *éros* que propone Diotima no pretende ser una noción de la amistad o del afecto entre personas[6].

II *ÉROS* Y DESEO

Aunque el análisis platónico del *éros* (tanto en el *Banquete* y el *Fedro* como también en el prólogo al *Lisis*) se ocupa evidentemente de casos de enamoramiento, la doctrina del *Banquete* se entiende mejor como teoría del deseo (racional) que como una teoría del amor. Esto queda claro desde su primera formulación, en el interrogatorio de Sócrates a Agatón: «¿Desea (*epithymeî*) el *éros* aquello respecto de lo que es *éros*, o no?» (*Banquete* 200 a 2). La respuesta es, sin lugar a dudas, que sí lo hace, y a continuación viene precisamente el famoso análisis del deseo como deficiencia o carencia (200 a-e), que domina toda la teoría.

Será útil que reparemos por un momento en el vocabulario del deseo en los diálogos. La palabra para referirse a él en el pasaje que se acaba de mencionar es *epithymía*, que es el término más general que emplea Platón. En *República* IX se dice que cada una de las partes del alma tiene su propia *epithymía* y su propio placer (580 d). Sin embargo, este término puede utilizarse también de modo más restringido para los deseos apetitivos, como cuando se dice que la sed solamente es *epithymía* de beber en *República* IV (437 d-e). De modo que Platón omite o evita la terminología sistemática que encontramos en Aristóteles.

[6] En el *Fedro* la situación es más compleja. Una vez más, el *éros* filosófico se dirige primariamente a las Formas, por medio de la reminiscencia, pero el concepto platónico incluye por un lado el reconocimiento (y la represión) del deseo carnal y, por otro, la posibilidad y deseabilidad de una *philía* auténtica (256 a-e). Y, como era de esperar, Platón también usará la terminología del *phílos* y el *phileîn* cuando se refiera a una relación cuya estructura lógica se corresponde con la del *éros*.

Por su parte Aristóteles dispone de un término genérico para el deseo, *órexis*, bajo el que reconoce tres especies: *boúlesis* (que a veces se traduce mal por «apetito»), un deseo racional de lo bueno o de aquello que se juzga bueno; *thymós*, sentimientos que se afirman a sí mismos y están relacionados con la ira, el orgullo y el deseo de contraatacar; y *epithymía*, apetito o deseo de placer. Pues bien, la tripartición aristotélica del deseo y dos de los tres nombres para sus partes se basan directamente en la psicología tripartita de la *República*. Sin embargo, Aristóteles jamás defiende esta clasificación, simplemente parece que la da por sentada, como un análisis que se aceptaba en la Academia.

En cambio, Platón no dispone de otro término genérico que la *epithymía*; la palabra *órexis* no aparece nunca en sus escritos. La mayoría de las veces utiliza los dos vocablos habituales para querer o desear, *boúlesthai* y *epithymeîn*, como si fuesen intercambiables. Evidentemente, estas dos palabras tienen diferentes matices semánticos, que reflejan por una parte la relación etimológica con *thymós*, «ira», «pasión», «impulso emocional», y con *boulé*, «concilio», y *boúlesthai*, «deliberar», por otra. Hay pasajes en su obra donde se respeta el contraste léxico[7]: en el *Cármides* (167 e), el contexto sugiere una tendencia a fijar terminológicamente la distinción, como hará después Aristóteles; y consecuentemente, en la *República*, el término *epithymetikón* designa la parte apetitiva del alma. Pero el horror de Platón a una terminología fija es tal que no sólo varía sistemáticamente su empleo de las dos palabras, sino que se burla de Pródico por «distinguir *boúlesthai* y *epithymeîn* como si no fuesen lo mismo» (*Protágoras* 340 b 1). De ahí que no exprese el concepto genérico de deseo mediante ningún término singular, sino por medio del libre movimiento atrás y adelante entre cierto número de expresiones diferentes, incluidas *epithymeîn*, *boúlesthai* y *erân*[8].

Vemos, pues, que aunque el autor del *Gorgias* y el *Cármides* es perfectamente consciente de la posibilidad de una distinción terminológica, de tipo aristotélico, entre *epithymía* como apetito sensible y *boúlesis* como deseo racional, el autor del *Menón*, el *Lisis* y el *Banquete* (que es, claro está, el mismo) ha decidido pasar por alto el contraste lingüístico y tratar estas palabras como más o menos intercambiables. ¿Por qué? ¿Hay algo más en juego que el propósito de evitar una terminología rígida?

Entiendo que hay un importante motivo filosófico en la decisión de fundir las distintas palabras para el deseo en una unidad conceptual, la intención de

---

7 Cf. arriba, p. 159 y ss. y p. 245, para la distinción entre *epithymeîn* y *boúlesthai* en el *Gorgias*.

8 En *Menón* 77 b-78 b se hace un uso paralelo de *epithymeîn* y *boúlesthai*; en *Lisis* 221 b 7-e 4 de *epithymeîn*, *erân* y *phileîn*; en *Banquete* 200 a 3-201 b 2 de *epithymeîn*, *boúlesthai* y *erân*; e *ibid.* 204 d 5-205 b 2 de *erân* y *boúlesthai*.

crear una teoría del deseo que se centrará (hasta introducir las complicaciones tripartitas de *República* IV) *en exclusiva* en el *deseo racional del bien*, precisamente ese deseo que está a la base de la paradoja socrática. Aristóteles denomina *boúlesis* al deseo racional; pero en el esquema platónico la *boúlesis* desempeña un papel más poderoso: este deseo humano universal del bien, que se concibe ahora como lo bueno-y-bello, se convierte en *éros* en la escala del amor del *Banquete*. Y el *éros* del *Banquete* vuelve a aparecer en el *Fedón* en su forma final metafísica, como relación amorosa del filósofo con la sabiduría y la verdad, y en los libros centrales de la *República* como relación erótica con las Formas, en último término con la Forma del Bien. De este modo, no se rechaza el deseo universal del bien, que es central para el intelectualismo socrático, sino que se vuelve más profundo, reelaborado como *éros*, y se integra más plenamente en la metafísica y la psicología maduras de Platón.

Malinterpretaríamos la teoría del *Banquete* y los argumentos del *Gorgias* y el *Menón* si imaginásemos que al afirmar que nadie desea el mal, sino que todas las acciones aspiran al bien, Platón (o Sócrates) trata de ofrecer una concepción general de la motivación humana, que se reduciría de modo inverosímil a un juicio concerniente a lo bueno. Como vimos en el capítulo anterior, únicamente el retorcido argumento de *Protágoras* 351 y ss. formula afirmaciones generales de ese tipo, debido a sus muy particulares propósitos. En los diálogos anteriores a la *República*, Platón no ofrece ninguna exposición general sobre la psicología moral; por el contrario, su análisis del deseo se *limita* sistemáticamente al deseo racional del bien, puesto que se trata del pensamiento fundamental que sustenta la paradoja socrática. Así, la *psyché* del *Fedón* es en esencia el principio racional; aquello que la *República* identifica como partes no racionales del alma pertenecen al cuerpo en el *Fedón*. Y en consecuencia, la teoría del *éros* en el *Banquete* es en última instancia una teoría del deseo racional del bien entendido como lo bueno-y-bello.

Se obtiene una ventaja retórica obvia al utilizar el término *éros* de este modo para designar el poder absoluto del deseo racional. Y también hay una justificación filosófica para esta fusión conceptual de razón y pasión en la teoría platónica: para un agente racional, razón y deseo tienen que ir de la mano en cada decisión de actuar. Todo deseo intenso que, tras reflexión, no es rechazado provocará o implicará un juicio de que el objeto deseado es bueno. Abundaremos sobre ello más adelante, en el § V.

III DEL *LISIS* AL *BANQUETE*

En el *Lisis* podemos ver cómo Platón ensambla las distintas piezas a partir de las cuales construirá su teoría del *éros*. Por eso me voy a ocupar aquí brevemente de este diálogo, y más por extenso en el § VI. Ya he señalado que, aunque se ocupa abiertamente del tema de la amistad, ilustrado gracias a la relación entre los dos jóvenes, Lisis y Menexeno, en el prólogo se presenta el tópico del amor mediante la elaborada lección sobre el cortejo que Sócrates le imparte a Hipótales, y en la que se describe a sí mismo como recipendiario de un don divino para discernir en materia erótica (204 c 1). Se establece una fuerte contraposición entre el patrón asimétrico del *éros* en el caso de Hipótales y la simetría de la amistad entre los dos jóvenes, pues Lisis y Menexeno son de la misma edad, a la vez que tienen la misma belleza, nobleza de cuna y la misma buena disposición para hablar con Sócrates. Pues bien, en cuanto amante (*erastés*), Hipótales querría relacionarse en términos de amistad (*prosphilés*, 206 c 3) con su amado Lisis, pero en realidad teme granjearse su hostilidad si le corteja (207 b 7). Y esta asimetría emocional se vuelve a subrayar al final del diálogo, cuando Sócrates dice que un verdadero amante merece recibir afecto (*phileîsthai*) como pago por parte de su amado. En este punto, los dos jóvenes se sienten profundamente embarazados, mientras que Hipótales parece extasiado (222 a-b 2) —recuérdese que en un intento de acercamiento erótico no se supone la reciprocidad; cuando se corteja a un joven, se espera que muestre indiferencia, incluso enojo[9]; por el contrario, la amistad entre iguales no existe si no es recíproca—.

En esta medida, el *Lisis* se organiza cuidadosamente como una conversación sobre la amistad dentro del marco del cortejo erótico. Pero en la segunda parte del diálogo el patrón asimétrico del *éros* se vuelve cada vez más predominante, y no por accidente: el *Lisis* prepara el camino para la teoría erótica del *Banquete* precisamente a través del desarrollo de este modelo asimétrico.

El desplazamiento de la amistad al *éros* comienza con la introducción del deseo (*epithymeîn*), en primer lugar en 215 e 4 (lo seco desea lo húmedo, lo frío desea lo caliente) y a continuación sistemáticamente a partir de 217 c 1 y e 8, con la introducción del modelo asimétrico: aquello que no es ni bueno ni malo desea lo bueno, debido a la presencia de lo malo. Este curioso desplazamiento se sigue de cuatro baterías de argumentos aporéticos que afectan exclusivamente a la *philía* y que concluyen en la perplejidad: somos incapaces de decir si, cuando A ama (*phileîn*) a B, el amigo (*phílos*) es propiamente A o B; y de igual modo, no somos capaces de decir si la amistad se da entre iguales o entre desiguales. Finalmente se introduce (en 216 c-e) la noción de sujeto

[9] Dover, 1978, p. 85 y *passim*.

neutro, que no es ni bueno ni malo, para evitar las antinomias que parecen infestar la concepción de la *philía* tanto entre iguales como entre desiguales (por ejemplo, entre bien y bien, mal y mal, o entre bien y mal).

Al lector inadvertido del *Lisis* le resulta difícil ver al comienzo el propósito de este sujeto neutro, ni bueno ni malo. Se aclara con dos ejemplos. Me interesa reparar en el segundo porque aplica el patrón asimétrico a la filosofía: al igual que el cuerpo neutro desea el bien de la medicina debido al mal de la enfermedad, lo mismo sucede en el caso del conocimiento: los sujetos neutros no son ni lo suficientemente buenos como para ser sabios, ni tan malos que sean totalmente ignorantes, afincados en la creencia de que saben aquello que desconocen. Al estar en este intersticio cognitivo pueden convertirse en amantes de la sabiduría y perseguir la filosofía (218 a-b).

Así, Platón nos ofrece en el *Lisis* un breve destello del modelo erótico de la filosofía que Diotima retomará en el *Banquete*. En la introducción alegórica a su lección de amor, la sacerdotisa describirá a Eros como un filósofo cuya posición se encuentra a medio camino entre la sabiduría y la ignorancia, puesto que no sólo carece de sabiduría, sino que es consciente de ello (*Banquete* 203 d-204 a; cf. 202 a). En el *Lisis* no se dice una palabra más sobre la filosofía, pero en los desconcertantes recodos y giros del argumento sobre la *philía* se presentan de forma tentativa otros componentes de la teoría erótica. Más adelante (§ VI) analizaré este argumento; por el momento me limito a enumerar los puntos en los que el *Lisis* insinúa o prefigura elementos importantes de la teoría del *Banquete*:

1. El amante-de-la-sabiduría (*philó-sophos*) no es ni sabio ni ignorante (218 a-b; cf. *Banquete* 204 a).
2. El amor como deseo (*epithymía*) del bien (217 c 1, e 7; cf. *Banquete* 204 e-205 a).
3. Lo bueno es intercambiable con lo bello (*kalón*) como objeto de amor (216 d 2; cf. *Banquete* 204 e).
4. El deseo como carencia o deficiencia (221 d 7-e 3; cf. *Banquete* 200 a-e).
5. El bien entendido como lo afín (*oikeîon*) (221 e-222 d; cf. *Banquete* 205 e).
6. El objeto primeramente querido (*prôton phílon*) en virtud del cual se quiere todo lo demás (219 d, 220 b, d 8; cf. *Banquete* 210 e 6, 211 c 2).
7. Lo que se ama *verdaderamente*, frente a las meras imágenes (*eídola*) (219 d 3-4; cf. *Banquete* 212 a 4-6).

Además de estos paralelismos, que se relacionan directamente con la teoría del *éros*, el *Lisis* también anticipa dos rasgos técnicos de la doctrina de las Formas propiamente dicha[10].

Ningún lector que llegue al *Lisis* sin conocer la doctrina del *Banquete* comprenderá qué implica «*lo primeramente querido, en virtud de lo cual se quiere* todo lo demás», como tampoco podrá captar la importancia de la breve referencia al deseo como deficiencia, o a lo bello como amado (216 c 6) y como una propiedad de lo bueno. Sócrates deja caer la conexión crucial entre lo bueno y lo bello («Sostengo que lo bueno es bello», 216 d 2) en el momento en que afirma que la *aporía* le marea y que no comprende lo que él mismo quiere decir. Platón nos presenta así una serie de indicaciones enigmáticas que forman una suerte de puzzle difícil de descifrar para el lector no iniciado, pero que se vuelve completamente inteligible cuando se lo interpreta desde la perspectiva del discurso de Sócrates en el *Banquete*, pues allí se plantea una vez más la ecuación entre lo bello y lo bueno como objetos de deseo (204 e), estableciéndose así la identidad fundamental entre el *éros* como deseo de lo bello y el deseo humano más general de felicidad y del bien.

Por consiguiente, el lector informado puede descubrir la teoría del *éros* de Diotima como una suerte de sub-texto en el *Lisis*. Y en la medida en que establece la necesidad de un primer principio (*arché*), como también de un fin último o una meta «por mor de la cual se ama todo lo demás», como lo único que se ama *verdaderamente* —y no de modo derivado—, el *Lisis* no sólo indica el camino para la propia Belleza en el *Banquete*, sino también para la Forma del Bien en la *República*.

IV El bien como lo bello

Los adjetivos *agathós* y *kalós* se implican a menudo el uno al otro, pero nunca son exactamente equivalentes, de ahí que el calificativo habitual en griego para el caballero o la persona educada, *kalòs k'agathós*, no sea una tautología. En su uso clásico, *kalós* tiene un amplio rango de significados, y muchos

[10] La terminología específica para las Formas como esencias, «lo que [verdaderamente, en esencia] es F», que se introduce de manera explícita en *Fedón* 74 d 6 como *autò tò hó estin* (cf. 75 b 1, d 2, 78 d 3, etc.) se anticipa en *Lisis* 219 c 7 como *ekeîno hó estin prôton phílon*, y también en *Banquete* 211 c 8, *autò hó estin kalón* (cf. al respecto Kahn, 1981, p. 107 y ss.). La otra anticipación técnica del *Lisis* no se desarrolla en el *Banquete*, sino tan sólo en el *Fedón*: de aquellas cosas que no son lo Amado Primero se dice que se las ama por mor de otra cosa «que se ama verdaderamente», mientras que a ellas sólo se las ama de palabra (*rhémati*, 220 b 1). Es una burda prefiguración de la doctrina de la *eponymía*, que las cosas reciben su nombre por derivación a partir de la Forma de la que participan (*Fedón* 102 b, 103 b 8).

de ellos se solapan con usos de *agathós* (en griego moderno, y en algunos escolios tardíos, incluso ha remplazado realmente a *agathós* como la palabra habitual para el «bien»); pero hay dos sentidos en los que *kalós* es distinto: por un lado, significa belleza física y, por otro, aprobación socio-moral, por eso puede traducirse a menudo por «bello», y en otras circunstancias por «admirable» y «honorable», pero no así *agathós*. Como vimos en el capítulo anterior, Platón procura utilizar sólo *agathón* cuando expone la paradoja socrática en su forma no moral o prudencial, donde puede entenderse como bueno-para-el-agente; mientras que el término *kalón* se introduce para marcar lo que recibe aprobación social como distinto de aquello que resulta personalmente ventajoso, por ejemplo en la definición del coraje como virtud (*Protágoras* 359 e y ss.; cf. más arriba, capítulo VIII, § V). Precisamente esta potencial discrepancia entre lo bueno-para-el-agente y lo socialmente admirable es lo que llevó a Polo a insistir en que, aunque cometer una injusticia pueda ser más deshonroso (menos *kalón*) que padecerla, no es peor, es decir, no es peor-para-el-agente (*Gorgias* 474 c).

Sin embargo, cuando *tò kalón* se considera como objeto del *éros*, en lo que se piensa en primer lugar no es en la excelencia moral, sino en la belleza para la vista. «Las características en virtud de las cuales alguien es *kalós* son generalmente visuales», señala Dover[11]; y así, en el mito del *Fedro* se capta a través de la vista, «el más agudo de los sentidos corporales», la imitación mundana de la Belleza trascendente, y solamente la de esta Forma (250 d). En consecuencia, el primer paso que ha de dar el joven en la pedagogía erótica es enamorarse de un cuerpo bello —justo como Sócrates, aunque ya no era tan joven, se siente momentáneamente arrollado por la belleza física de Cármides—. Lo que aporta de nuevo la teoría del *Banquete*, y que se anuncia por vez primera en el relato mítico que narra Aristófanes, es la idea de que la tempestad emocional de la pasión física que desata semejante belleza contiene en sí misma un elemento metafísico, es decir, una aspiración que trasciende el límite de la condición humana y que probablemente no puede satisfacerse al modo como se satisfacen el hambre y la sed[12]. En los términos de la psicología de la *República*, el fenómeno del enamoramiento no sólo implica el deseo físico de *epithymía* o concupiscencia, sino también un elemento metafísico que pertenece propiamente al principio racional que desea lo bueno, es decir, lo bueno-y-bello.

[11] Dover, 1974, p. 69.

[12] Halperin (1985, p. 169 y ss.) da cuenta con elegancia de esta distinción entre apetito y deseo cuando señala que Platón prepara al lector para la teoría del *éros* de Diotima «al engastar sus premisas» de forma simbólica en el mito de Aristófanes, proporcionándole así «al lector no filósofo una base en la experiencia humana ordinaria para la iniciación en los misterios del erotismo platónico».

En esta medida, Platón descubre una dimensión metafísica en el *éros* que heredarán tanto el misticismo medieval (por ejemplo en la transfiguración que experimenta la Beatriz de Dante) como el romanticismo moderno (en la concepción del Eterno Femenino de Goethe, «que tira de nosotros hacia arriba»). Pero lo específicamente platónico es algo más que la conexión entre belleza y sexo, por un lado, y aspiración trascendental por otro. De acuerdo con la doctrina del *Banquete*, lo *kalón* objeto del *éros* está determinado en tres sentidos: en primer lugar, se identifica con lo bueno tal como se lo define en las versiones prudencial y moral de la paradoja socrática (según la cual todos deseamos lo bueno); en segundo lugar, se identifica con diversas formas mortales de inmortalidad que complementan (aunque no sustituyen) el destino inmortal del alma descrito en el *Menón*; y por último, con el nuevo ámbito de realidad que define la teoría de las Formas. Estas tres dimensiones del *éros* platónico se presentan aquí como estadios sucesivos en el programa educativo propuesto por Diotima.

La sacerdotisa comienza su lección definiendo el *éros* de modo bastante general como un deseo de felicidad, entendida como la posesión de lo bueno-y-bello (204 d-e, 205 d). Por tanto, en este primer estadio el *éros* se identifica con ese deseo universal de lo bueno que la paradoja socrática le atribuye a todos los seres humanos. Pero el contexto erótico de la exposición le va a imprimir un giro completamente nuevo a esta afirmación. Pasamos entonces al segundo estadio de la pedagogía, más específicamente erótico (a partir de 206 b): la atracción de un cuerpo bello inspira algo más que el deseo de posesión; el amante aspira a la creatividad: nacimiento en la belleza, tanto del cuerpo como del alma[13], y engendrar descendencia es la forma mortal de inmortalidad. Así, en el nivel biológico, en una inmortalidad que comparten los animales, el elemento creativo del *éros* se expresa en la reproducción. Pero este segundo estadio incluye también formas más elevadas de trascendencia personal: acciones nobles que aseguren una fama inmortal, una poesía elevada y un arte creativo y (la categoría platónica más alta para esta realización mundana) la legislación y organización de ciudades virtuosas. Todas ellas se presentan como extensiones del impulso biológico a sobrevivir a la muerte dejando tras de sí algo de uno mismo: «es el modo en que lo mortal participa de la inmortalidad; mas lo inmortal participa de otro modo» (208 b 2). Pero el banquete de Agatón no es ocasión apropiada para exponer esa concepción ultramundana de la inmortalidad que se anuncia en el *Menón* y se desarrolla en el *Fedón*[14].

---

[13] Para la distinción entre *éros* genérico y específico, cf. Santas, 1988, p. 32 y ss.

[14] Respecto de la adaptación de la doctrina al público en este punto, cf. más arriba, pp. 92-94, y más adelante, p. 349 y ss.

La situación se vuelve más compleja cuando, hacia el final del segundo estadio, se toma en consideración la búsqueda erótica de la inmortalidad en la forma de una fama inmortal por la *areté* (en 209 a y ss.). Se produce entonces cierta tensión en la exposición de Diotima entre una concepción del amor y la virtud lo suficientemente general como para aplicarse a diferentes aspectos de la cultura griega, incluidas las concepciones de otros hablantes del *Banquete*, y un punto de vista más específicamente platónico del cultivo de la virtud, como un trampolín para el ascenso que se describe en los misterios finales, los *télea* y *epoptiká* de 210 a y ss. La concepción en base a la cual el amante está inspirado para producir «discursos (*lógoi*) sobre la virtud y sobre lo que debe ser un hombre bueno y qué practicas ha de llevar a cabo» (209 b 8 y ss.) parece a primera vista compatible con la idea del amor pederasta que se expresa en el discurso de Pausanias, conforme al cual el amante viejo asume la educación de su joven amado.

Pero todavía no hemos llegado a los misterios finales. En último término, la concepción de Diotima sobre el nacimiento moral e intelectual en la belleza resulta ser algo bastante distinto, mucho más parecido al discurso con el que Sócrates exhortaba a sus interlocutores a examinar sus vidas y ennoblecer sus almas, pues lo que puede hacer que el discípulo pase al tercer y último estadio de la pedagogía erótica no es la conversación de Pausanias, sino tan sólo los *lógoi* socráticos, tal como están documentados en los diálogos de Platón, como «discursos que hacen que el joven mejore» (210 c 1-3) en aquello que importa; discursos que permiten que tanto quien los pronuncia como quien los escucha[15] comprendan la belleza moral de las costumbres y las leyes (c 3-6), y que a continuación pasen a la belleza intelectual de las ciencias (c 6 y ss.), tras de la cual, contemplando el anchuroso mar de la belleza, producirán «muchos bellos *lógoi* y pensamientos pródigos en amor a la sabiduría (*philosophía*)» (210 d).

Es natural que en estos *lógoi* filosóficos se reconozca una referencia implícita a los coqueteos de Sócrates con hombres bien parecidos como Menón, así como una referencia a los discursos protrépticos que gusta de pronunciar ante jóvenes a los que admira, como Cármides y Clinias (en el *Eutidemo*), o ante chicos hermosos como Lisis y Menexeno; pues lo que puede hacer que el amante se eleve hasta el nivel necesario para dar el próximo y último paso no es la concepción mundana de la *philosophía* cultivada por Isócrates o expues-

[15] Parece que en *Banquete* 210 c 3 hay una incoherencia. ¿Cómo puede ser que la producción de *lógoi* educativos sirva para forzar *al orador* a que contemple la belleza moral? ¿No debería referirse el *hína anankastheî theásasthai al oyente* del discurso? El pasaje paralelo de *Fedro* 252 e-253 a sugiere que ambos casos tienden a asimilarse. Respecto de la alteración de las referencias al maestro y el alumno en *Banquete* 210 a-d, cf. Dover, 1980, p. 155.

ta por Jenofonte, sino únicamente la concepción de la filosofía que se despliega de modo gradual en los diálogos platónicos. Sólo cuando ha sido iluminado por la visión de la belleza intelectual y por la práctica de la discusión filosófica es capaz de percibir un destello de la ciencia última, que es conocimiento de la belleza última (210 d y ss.). La componente racional y metafísica en el deseo erótico ha encontrado entonces su morada, de manera que la visión beatífica de la Forma de la Belleza se presenta como culminación de la empresa educativa que dio comienzo con los *lógoi* aporéticos y protrépticos de los diálogos tempranos.

Lo que estoy sugiriendo es que se lea la sección final del discurso de Diotima como la interpretación platónica de la intención filosófica y pedagógica de su obra temprana. La escala del amor es aquí el camino que lleva desde el *élenchos* socrático a la doctrina de las Formas, desde el deseo universal de lo bueno a la visión trascendente de lo excepcionalmente Bello. En último análisis, para Platón el Bien y lo Bello serán intercambiables, o quizás podamos decir con Ferrari y los neoplatónicos que «lo bello es pensado como aquella cualidad en virtud de la cual el bien resplandece y se nos muestra en sí mismo»[16]. La Belleza revela el Bien en su forma más accesible; y así resulta muy apropiado que sea en el *Banquete* donde se introduce la noción de un ascenso hasta la visión de lo Bello, antes del pasaje correspondiente de la *República*, donde los prisioneros tienen que salir trepando de la Caverna sensible para contemplar el Bien, que resplandece como Sol noético. Sugiero también que es correcto interpretar su liberación de las sombras de la caverna como una nueva reflexión platónica sobre el decurso pedagógico que intenta trazar en los diálogos y provocar en el lector.

V EL *ÉROS* FILOSÓFICO Y LA UNIDAD DE LA VIRTUD

El amante filósofo que alcanza lo más alto de la escala erótica, y que mira a la Belleza divina con el órgano apropiado (a saber, con su intelecto, *noûs*), «no engendrará imágenes de la virtud, puesto que no está en contacto con una imagen, sino virtud auténtica, ya que está en contacto con la verdad» (212 a). Como han señalado los comentaristas, esto implica una contraposición entre la verdadera virtud del filósofo logrado (y también de sus compañeros, si es que aquel consigue alcanzar la cima) y formas más ordinarias de virtud generadas en un nivel inferior[17].

---

[16] Ferrari en Kraut, 1992, p. 260. Cf. la conclusión de Plotino, según el cual «la naturaleza del bien pone delante de sí a la belleza como una pantalla (*probebleménon*)», *Enéadas* I, 6, 9.

[17] Cf. *Banquete* 209 a y e 2-3 para la virtud en niveles inferiores, junto con los comentarios de

La distinción entre la verdadera virtud de un filósofo y otras formas de virtud de índole popular se establece de manera más explícita en el *Fedón* y la *República*, como ya he señalado[18]. Pero la distinción como tal no es nueva. El *Menón* concluye con una contraposición entre la virtud que se basa en el conocimiento y aquella que depende de la opinión verdadera; y he sostenido que la tesis de la unidad de la virtud, tal como la propone el *Protágoras*, sólo se aplica propiamente al caso ideal de la virtud filosófica (arriba, p. 237 y ss.), pues una unidad tal probablemente no puede contener las virtudes del ciudadano medio, que en el Gran Discurso de Protágoras se presentan como justicia y templanza, virtudes que cada cual enseña a los demás. Hemos visto que la tesis de la unidad implica la noción de un estado psíquico especial denominado sabiduría (*phrónesis*), un estado psíquico que no sólo mandará perspicacia intelectual, sino también el motivo-fuerza de hacer que una persona sea justa, valiente, temperada y también sabia. Sin duda, el *Protágoras* no describe ese estado, y deja sin responder en consecuencia la cuestión central del intelectualismo socrático: a saber, cómo la sabiduría, en tanto que conocimiento del bien y del mal, arte del uso beneficioso, puede tener la fuerza psicológica necesaria para superar los obstáculos emocionales o afectivos frente a la acción correcta. ¿Cómo puede el intelecto ejercer un control completo sobre las fuentes de la acción, de manera que al saber qué es lo bueno garantice que se lleva a la práctica?

La respuesta de Platón a esta pregunta es compleja. La primera parte consiste en el reconocimiento de la necesidad de una formación pre-teórica del carácter, que se da por sobreentendida en la exposición sobre la educación moral tradicional, de niños y adultos, en el Gran Discurso de Protágoras. Una educación de este tipo puede producir las virtudes cívicas ordinarias de la honestidad y el autocontrol, la *díke* y el *aidós* sin los que no puede existir la ciudad. Y en los libros II y III de la *República* se reconoce de forma más elaborada la necesidad de una formación moral básica; en particular se proyecta la educación musical para que produzca armonía en las almas de los jóvenes, de forma que por hábito y espontáneamente rechacen lo vergonzoso (*aischrá*), sin que conozcan aún el concepto racional (*lógos*) de lo correcto y lo incorrecto (cf. en particular *República* III, 401 b-402 a). Con independencia de lo que pensase el Sócrates histórico, el autor del *Protágoras* sabe tan bien como el de la *República* que la formación moral pre-teórica es un prerrequisito indispensable para el buen carácter moral y la virtud cívica. Como se explicará en la

Price, 1989, p. 51, y los de Retting: las imágenes de la virtud en 212 a son *Tügenden zweiten Grades* (citado por Bury, 1909, p. 132).

[18] Cf. los textos antes citados, p. 232, nota 8.

República, se han de educar los apetitos e instintos competitivos de manera que la opinión recta prevalezca en el alma.

Ahora bien, hay una distancia enorme entre la virtud cívica ordinaria, o su variante platónica en *República* IV, y el ideal filosófico implícito en el concepto de la unidad de la virtud en la sabiduría. Y para llenar esa distancia se precisa la teoría del *éros* filosófico.

Para Platón, y para Sócrates tal como este lo representa, la entrega a la filosofía se concibe como algo comparable a una conversión religiosa: el alma se vuelve de las sombras a la luz. Y esto implica una reestructuración radical de la personalidad en sus valores y prioridades, el tipo de transformación psíquica que los místicos orientales denominan *iluminación*. Pese a su racionalismo, entre sus seguidores Sócrates desempeña un papel comparable al de un maestro Zen o un gurú indio. Esto se pone de manifiesto con claridad en el *Banquete*, donde el primer narrador, Apolodoro, se comporta como un neófito en la filosofía y acompaña a diario a Sócrates, mirando a todos los demás como miserables seres humanos. Se compadece particularmente de sus amigos, ricos negociantes, «porque pensáis que hacéis algo importante, cuando en realidad no hacéis nada» (*Banquete* 173 c). El clímax emotivo del diálogo se alcanza cuando Alcibíades describe el impacto que Sócrates provoca en él. Se siente agitado, como poseído por sus palabras, incluso cuando es otro quien las repite: «Cuando le oigo, siento mi corazón palpitar en el pecho... y se me saltan las lágrimas de los ojos con sus palabras, y veo que muchos otros hacen lo mismo»; está tan conmovido por la exhortación de Sócrates a la vida filosófica que siente que su vida no es auténtica en la condición de esclavo en la que se encuentra (215 d-216 a).

¿Cómo explicar este efecto en hombres tan diferentes entre sí como Apolodoro y Alcibíades, Antístenes y Aristipo[19]? Tal como la entiendo, la explicación que le da Platón se basa en suponer un deseo profundo, semi-consciente, del bien en todas las almas humanas, un deseo que se identifica en última instancia con la racionalidad en cuanto tal, pero que se puede experimentar como *éros*. Si todos fuésemos capaces de captar la naturaleza del bien tal como la concibe Platón, nadie buscaría otro fin. Sin embargo, la mayoría de nosotros vivimos en la caverna de la avaricia y la sensualidad, en busca de riqueza, honor o poder; solamente el filósofo auténtico puede reconocer la meta del deseo más profundo de todos los hombres, aquel en virtud del cual se quieren todas las demás cosas, y es capaz de perseguirlo con alguna esperanza de éxito. La unidad de la virtud apunta a la transformación total de la personalidad que debe producirse si es que esa búsqueda ha de tener éxito.

[19] Respecto de la historia de la conversión de Aristipo a la filosofía, cf. arriba, p. 44, nota 30.

La doctrina del *éros* filosófico ha sido concebida para explicar cómo es posible semejante transformación. ¿Cómo se puede ir más allá de la virtud cívica ordinaria, tal como la modela la buena formación social, hasta el tipo de dominio de sí natural que exhibe la representación platónica de Sócrates? La explicación de Platón combina dos aspectos: el primero es el impacto directo de la visión de las Formas en quienes son capaces de contemplarlas (en este contexto, la visión es simplemente una metáfora del contacto intelectual), el segundo es la reorientación del deseo por parte de quienes persiguen esa visión y gozan de ella. La teoría platónica describe ambos aspectos en el caso ideal: el amante filósofo del *Banquete*, el filósofo liberado del *Fedón* y el filósofo rey de la *República*. Sostengo que en estos diálogos no tenemos tres doctrinas diferentes, sino tres perspectivas en función del contexto de una única teoría psicológica.

Platón describe en tantos pasajes la enorme gratificación que le proporciona al filósofo el contacto intelectual con las Formas que sería ocioso citarlos. Como hemos visto, el *Banquete* dice que, «si hay una vida auténticamente vivida por un ser humano, consiste en la contemplación de lo Bello mismo. Y si alguna vez lo hubieras contemplado, no lo compararías con las cosas que tanto te impresionan ahora: el oro y los vestidos, y los muchachos y los jóvenes hermosos» (211 d). También el *Fedón* habla en términos eróticos: el que ha amado (*erastés*) la sabiduría durante toda su vida ha de estar preparado para morir, al igual que otros hombres están dispuestos a morir por sus esposas o sus amadas (68 a-b; cf. 65 c 9, 66 b 7, 66 e 2-3, 67 b 9). Pero es en el libro VI de la *República* donde el lenguaje erótico alcanza su máxima expresión en la descripción del contacto con las Formas. Se dice allí que el filósofo (que desde el comienzo ha sido presentado como un amante: *República* V, 464 c 8-475 c) busca la realidad y no deja que su pasión (*éros*) se atenúe ni desiste de ella hasta que comprende la naturaleza de cada ser esencial (*autoû hò éstin hekástou*) por medio de la parte semejante de su alma, «mediante la cual se aproxima y entra en relación con lo realmente Real, engendrando así inteligencia (*noûs*) y verdad, y llega a tener conocimiento y a vivir verdaderamente y a alimentarse, y de este modo se alivia de los aguijones [del amor], pero no antes» (*República* VI, 490 b).

Tal como sucede con los místicos religiosos a lo largo de todas las épocas, la experiencia platónica del contacto intelectual con estas Entidades trascendentes es tan poderosa que solamente el lenguaje de la unión sexual parece adecuado para darle expresión. El órgano psíquico pertinente para el contacto con las Formas es, sin lugar a dudas, el principio racional del pensamiento o intelecto, pero la naturaleza de estos Seres es tal que no sólo tiene una influen-

cia profunda en el intelecto, sino también en las emociones y en el carácter moral de la persona que realiza esa experiencia[20].

Una persona tal no se sentirá inclinada a dirigir su mirada hacia abajo, a las disputas y odios de la humanidad. Por el contrario, prosigue Sócrates, puesto que «las cosas que contempla son ordenadas y siempre inmutables, y no se hacen injusticia ni la sufren de otros, sino que se disponen en buen orden y de acuerdo con la razón, ¿no las imitará y se asemejará a las cosas de cuya compañía goza?... *Al estar en compañía de lo divino y ordenado, se hará* él mismo ordenado y divino, tanto como es posible que lo sea un hombre» (*República* VI, 500 c-d).

La consecuencia del amor es la asimilación a lo amado. Como resultado de su acceso a tan noble modelo, el filósofo rey no sólo será capaz de modelar la ciudad a imagen de las Formas, sino también de darse forma a sí mismo. Puesto que son paradigmas de justicia y bondad, el propio filósofo se hará justo y bueno, y así «establecerá en el carácter de los hombres, en público y en privado», lo que ve en el modelo divino, y se convertirá por tanto en hábil artesano «de la templanza y la justicia, y de la virtud del pueblo como un todo» (500 d).

El impacto moral directo de la visión de las Formas es, pues, ese mismo proceso de imitación o semejanza que se describe en el famoso pasaje del *Teeteto*, donde se dice que la única escapatoria de los males de este mundo es la *homoíosis theoî*: «la asimilación a lo divino, en la medida en que sea posible. Y asimilarse es hacerse justo y piadoso, por medio de la sabiduría (*phrónesis*)» (176 b).

Por su parte, la influencia moral indirecta del ascenso a las Formas se describe en términos de reencauzamiento del deseo:

> Cuando los deseos de alguien se inclinan mucho en una dirección, sabemos que serán débiles en otras, como sucede con una corriente de agua que discurre por un cauce. Así, cuando los deseos de uno corren hacia el aprendizaje y cosas semejantes, se ocupará con los placeres que el alma se procura a sí misma y abandonará los del cuerpo, si verdaderamente es amante de la sabiduría (*philó-sophos*) (*República* VI, 485 d).

Freud utilizó la misma imagen hidráulica para su noción de sublimación, y se ufanaba de reconocer en la noción platónica de *éros*, tal como se expone en el *Banquete*, un precedente de su propia teoría de la sexualidad[21]. Cuando se

---

[20] A la inversa, cierta armonía de carácter es un prerrequisito para la plena iniciación intelectual (*República* VI, 486 b 11, 496 b 2; *Carta VII*, 344 a). Por eso los filósofos futuros tendrán que educarse en la música y la gimnasia, de manera que cuando advenga el *lógos* lo reciban de buena gana, como algo que les pertenece (*di'oikeióteta*), *República* III, 402 a 3.

[21] Cf. el pasaje citado en Santas, 1988, p. 154 y ss.

aplica al pasaje que acabo de citar, el paralelismo freudiano sugiere que podríamos interpretar el *éros* platónico como un foco común de energía motivacional, distribuido entre las tres partes de la psique platónica de tal forma que el aumento de energía en una de ellas significase su reducción en otra.

Aunque pueda resultar atractiva, esta analogía freudiana no es satisfactoria como interpretación del pasaje de la *República* ni como explicación del *éros* en el *Banquete*. Si no se lee cuidadosamente la imagen hidráulica, la comparación con Freud distorsionará nuestro cuadro de la teoría platónica. La noción implícita en la teoría de la sublimación, deseos de objeto neutro que abandonan el cauce del placer corporal para dirigirse por sí mismos hacia el aprendizaje, es estrictamente incompatible con la psicología de la *República*; de acuerdo con ella, cada parte del alma tiene (o es) su propio deseo distintivo, que se define en cada caso por el objeto: el amor del conocimiento, el deseo de victoria y honor, y los distintos apetitos que componen el *epithymetikón* (IX, 580 d-581 c). Los deseos del *epithymetikón* no pueden transferirse a un objeto más noble; se definen por *aquello de* lo que son deseo, de ahí que hayamos de cuidarnos de una interpretación demasiado literal del texto referente al reencauzamiento. La analogía de la irrigación lleva a Platón a escribir como si fuesen las mismas *epithymíai* las que se desvían de un canal a otro; sin embargo, si hemos de ser fieles a su concepción del deseo, individuado por su propio objeto, tenemos que entender que la expresión «deseos que se inclinan mucho en una dirección» significa que cierto tipo de deseo se ve fortalecido por el refuerzo erótico; mientras que «abandonan los placeres del cuerpo» significa que los apetitos correspondientes se han visto devaluados, privados de la carga erótica, y por tanto que se debilitan. Lo que uno más valora es aquello que practica y busca, y de este modo se hace más fuerte; consecuentemente, desatiende y reduce lo que menos valora. El proceso al que se refiere la imagen del reencauzamiento en la *República* es en realidad el mismo fenómeno que se describe en términos más mecánicos en el *Timeo*, donde la noción de un movimiento propio para cada parte de la psique asume el papel del deseo.

> En nosotros moran tres formas distintas de alma, cada una con sus movimientos propios. De acuerdo con ello, podríamos decir ahora muy brevemente que aquella que vive ociosa y no ejercita sus movimientos propios se debilitará necesariamente, mientras que aquella que esté en constante actividad se fortalecerá (*Timeo* 89 e, en la versión de Cornford).

Volviendo a la psicología más cognitiva de la *República*, vemos que sólo el deseo del *logistikón*, el deseo racional de la verdad y lo bueno y beneficioso, es lo suficientemente flexible como para orientarse mal y dirigirse por error a los fines de la gratificación sensual y la gloria y el poder políticos. (El *thymoeidés*

o aquella parte que desea honores es flexible en un sentido derivado, puesto que tenderá a dejarse influenciar por aquello que la razón acepte como bien). Si se lo toma en un sentido literal, el símil del reencauzamiento sólo puede referirse al deseo perdido de lo bueno-y-bello, que necesita que se lo reoriente hacia su objeto propio[22], y este giro hacia el conocimiento y la realidad es, para los deseos, que se los dirija «al placer del alma misma por sí misma» (485 d 11, que se hace eco de *Fedón* 65 c 7, 66 a 1-2, e 1, donde la psique es el alma racional).

La interpretación esencialmente racional y cognitiva del reencauzamiento en la *República* puede confirmarse mediante la noción del *éros* en el *Banquete*[23]. El texto lo define explícitamente como un caso especial del deseo humano universal hacia las cosas buenas (205 a, d). Como hemos visto, el deseo racional universal del bien implícito en la paradoja socrática es en esencia idéntico a la *boúlesis* aristotélica y al *logistikón* platónico. Lejos de ser un foco indiferenciado de energía psíquica, que sería neutro con respecto a su fin, el *éros* platónico es simplemente la forma más intensa de ese deseo profundo de bien (y en última instancia *del* Bien) que anima todas las almas humanas. Este deseo puede torcer su rumbo, pero tiene en sí mismo un mecanismo de orientación que apunta a lo naturalmente bueno, querido (*phílon*) y deseable. Según Platón, lo que le ocurre al filósofo cuando asciende por la escala del amor, y lo que se expresa en *República* VI como reencauzamiento del deseo, es primero y ante todo el redireccionamiento del deseo *racional*, nuestro deseo de lo bueno-y-bello, que deja de perseguir un blanco equivocado y se encamina a su propio objeto. El intelecto desempeña el papel decisivo en este proceso, pero su juicio de lo bueno y bello comporta la poderosa carga erótica que se expresa en la imagen hidráulica del reencauzamiento. El apetito animal (*epithymía*) permanecerá fijo en cuerpos atractivos, mientras que el anhelo metafísico característico del deseo erótico se transferirá hacia arriba, como consecuencia de una perspectiva intelectual mayor.

Cuando se dice que la razón está esclavizada por las partes inferiores del alma se da el proceso inverso, cuya significación se dibuja del modo más vivo en la caracterización platónica de la personalidad oligárquica en *República* VIII. En su caso, el principio apetitivo y el amor por el dinero ocupan el trono de la psique:

---

[22] En el contexto de la imagen hidráulica de VI, 485 se dice que el principio racional toma por objeto el conocimiento y la realidad; pero un pasaje posterior del libro VI (508 e 3) nos dice que ambas se derivan del Bien.

[23] Suscribo aquí una interpretación que se ha discutido a menudo, a saber, que la noción monista del *éros* en el *Banquete* es compatible con la psicología tripartita de la *República*, y que ambas son congruentes con la psicología del *Fedón*.

> Las partes racional (*logistikón*) y vehemente (*thymoeidés*) se ven forzadas a sentarse a sus pies, una a cada lado, al haberse convertido en sus esclavas, y únicamente permite que la primera investigue o calcule el modo de hacer más dinero a partir de menos, y que la segunda admire y honre tan sólo la riqueza y a los ricos (VIII, 553 d).

Así, porque está esclavizado, el principio racional acepta una noción del bien impuesta por un principio psíquico diferente, es decir, que el bien se identifica con el objeto de deseo de una parte inferior del alma. Y esto es lo que significa el gobierno del principio inferior[24]. Una acción no virtuosa no es *simplemente* el resultado de un error de juicio por parte de la razón; pero si el agente actúa de forma voluntaria (*hekón*) implicará siempre el error, pues quiere decir que la parte racional ha consentido.

Los principios psíquicos inferiores pueden utilizar a la razón para sus propios fines en las vidas desviadas de *República* VIII-IX, pervirtiendo nuestro juicio sobre lo bueno y deseable. Este es el trasfondo de la esclavitud de la razón: los poderes psíquicos de *República* no actúan unos sobre otros por fuerza bruta —como podrían sugerir las metáforas del combate y la alegoría del caballo malo en el mito del *Fedro*—, sino por persuasión, seducción y hábito. En esta línea, el *Fedro* habla de debate y de «acuerdo» entre las partes opuestas del alma[25], y en el *Fedón*, donde la psique representa a la razón sola, su esclavitud respecto del cuerpo (que corresponde a las partes no racionales del alma en la *República*) se describe del siguiente modo:

> Cuando el alma de cualquier hombre siente placer intenso o dolor con relación a un objeto, se ve forzada a mirarlo como excepcionalmente claro y verdadero, aunque no lo sea... Los placeres y los dolores son como clavos que fijan y remachan al alma [racional] al cuerpo y la hacen corpórea, de modo que considera real (*alethê*) lo que el cuerpo afirma que es real (83 c-d).

---

24 Resulta útil distinguir dos sentidos del gobierno psíquico. En lo que Klosko ha denominado «gobierno normativo», se dice que un principio psíquico gobierna si la razón acepta que su objeto propio de deseo (la riqueza, el honor, el placer sexual, etc.) determine el contenido del bien. (Cuando la razón gobierna en este sentido, el bien se determina por la opinión recta o el conocimiento filosófico). En otro sentido (aproximadamente lo que Klosko denomina «gobierno directivo»), la razón ejerce el control ejecutivo sobre toda acción que no sea incontinente, es decir, determina qué acción sirve mejor al fin establecido por el gobierno normativo. Se trata simplemente de la función instrumental de la razón como potencial esclava de las pasiones en el sentido humeano. La teoría platónica se ocupa principalmente del gobierno psíquico en el primer sentido (normativo). Cf. Klosko, 1988, pp. 341-356, además de una versión algo distinta en Klosko, 1986, p. 69 y ss.

25 Para la *homología* entre el caballo malo y el auriga, cf. *Fedro* 254 b 3, d 1.

Sin la iluminación de la filosofía, la razón se ve obligada a vivir en la oscuridad cognitiva de la caverna que le abren los apetitos sensibles o el *thymós*, la ambición y la competición por el honor. La propia ontología se ve determinada por lo que uno prefiere buscar, de ahí que en la mayor parte de las vidas humanas el deseo metafísico quede enfocado hacia el objeto equivocado. Y a la inversa, con la iluminación racional se produce el reencauzamiento del deseo: los placeres del cuerpo tendrán un atractivo menos poderoso una vez que el amante filósofo haya dirigido su *éros* metafísico hacia el blanco apropiado.

El *Fedón* interpreta de modo ascético, como liberación de la esfera sensorial del cuerpo, este mismo proceso que en el *Banquete* se describe en términos más positivos, como educación del deseo y redirección del *éros* desde la belleza del cuerpo a la belleza moral. Un hábil guía erótico empleará el efecto desencadenante inicial de la atracción sexual (como el efecto desencadenante de la percepción sensible en el concepto de reminiscencia del *Fedón*) de manera que conduzca al amante a ver *como bello* su objeto de deseo, y en consecuencia como ejemplo de un principio deseable, que también se ha de encontrar en otras partes. Si se interpretan los fenómenos del *Banquete* en los términos del marco conceptual de la psicología tripartita, vemos que este primer paso no afecta al apetito sensible como tal (que pertenece en esencia, en tanto que deseo de gratificación sexual, al *epithymetikón*), sino al componente cognitivo, *en la medida en que representa al principio racional*, atrapado temporalmente en el apego a un cuerpo amado como algo que se juzga bueno y real, y por tanto como objeto de un deseo *racional* perdido.

En el curso de la iniciación erótica, este elemento racional se dirige «hacia arriba», y en primer lugar al reconocimiento de la belleza como «una y la misma» en todos los cuerpos. El resultado de este cambio cognitivo será la devaluación y, en consecuencia, el debilitamiento de la fijación sexual en un cuerpo singular (210 b 5-6). A continuación el proceso sigue adelante con el reconocimiento de «la belleza en el alma como algo más precioso que la belleza del cuerpo» (210 b 6-7): una vez más, la reevaluación cognitiva es la clave para el movimiento hacia arriba[26].

Así, el reencauzamiento del deseo desde la concupiscencia física a la pasión metafísica se produce a través de un proceso en esencia epistemológico, modificando la descripción en virtud de la cual se desea inicialmente el objeto; y esto implica mudar la atención del amante desde la visión de un mundo que consiste en cuerpos individuales a la visión de los principios incorpóreos de los que ese mundo fenoménico extrae lo que tiene de belleza y estructura racional. La redirección cognitiva requiere precisamente el tipo de ejercicio dialéctico

[26] Cf. Moravcsik, 1971, pp. 285-302.

que se describe en *República* VI-VII, de manera que el iniciado puede llegar a ver las imágenes bellas precisamente como *imágenes* de una Belleza más elevada. Al igual que la conversión del «ojo del alma» en la *República*, la educación del *éros* en el *Banquete* es esencialmente una empresa cognitiva, la liberación del deseo *racional* de su apego a un objeto inadecuado y su redirección hacia la meta que le es propia, «el verdadero conocimiento que es conocimiento de la Belleza misma» (211 c 7). Y en el *Banquete* queda claro algo que en la *República* sólo se indica de modo parcial por la descripción del reencauzamiento: el proceso de ilustración de la razón es en realidad uno y el mismo que el proceso de reeducación de los deseos, puesto que la fuerza excesiva de la pasión no racional en los caracteres que no alcanzan la virtud, como el *éros* que domina en el alma del tirano, se debe ampliamente a la complicidad del deseo *racional*, que ha aceptado una visión distorsionada del bien y lleva consigo así el extraordinario impulso que Platón denomina *éros*.

Esta es la teoría con la que Platón se explica a sí mismo y le explica al mundo tanto el fenómeno de la vida y la muerte de Sócrates como el significado interno de la paradoja socrática, que nadie hace el mal a sabiendas, sino sólo por ignorancia del bien. No podemos saber cómo interpretó esta doctrina el propio Sócrates; bien podría haber dependido de un punto de apoyo sobrenatural para su propia posición moral e intelectual, tal como lo sugieren fuertemente la importancia del signo divino y las referencias repetidas a los sueños. No sabemos de nada parecido por parte de Platón. La vida y enseñanzas de Sócrates le dejaron ante un enigma para el que tuvo que encontrar una solución puramente racional: la doctrina de las Formas y la teoría del *éros* son el resultado.

La teoría muestra que el conocimiento que es o garantiza la virtud es un artículo escaso, incluso si en cierto sentido es necesario y deseado por todos. De ahí que el esquema educativo y la estructura política de la *República* se orienten a proteger y cultivar las raras naturalezas bien dotadas, mientras que maximizan al mismo tiempo los niveles inferiores de virtud para el cuerpo de ciudadanos en sentido amplio. Fuera de dicho sistema, la virtud filosófica sólo se dará como un accidente providencial, como si se tratase de un regalo divino (*theîa Moîra*: *República* VI, 492 a 5, e 5, 493 a 2). Pero la teoría del *éros* en el *Banquete* y la religión filosófica del *Fedón* están ahí para asegurarnos que la filosofía puede obtener a veces ese logro sin las condiciones sociales y educativas ideales de la *República*. Y la posibilidad tiene que existir, si es que Sócrates (y el propio Platón o cualquier otro de su calidad) ha de contarse como ejemplo de virtud genuina.

VI UNA LECTURA PROLÉPTICA DEL *LISIS*

El *Lisis* es uno de los diálogos más desconcertantes y su interpretación ha sido objeto de controversias sin fin. Creo, no obstante, que en este caso todos los enigmas se pueden resolver. Su solución es particularmente importante para mi tesis en la interpretación de los diálogos puente, pues muestra hasta qué punto Platón ha colocado cuidadosamente pistas y anticipaciones de su doctrina madura del *éros* en este ejercicio, a todas luces juvenil, en la ignorancia socrática y la *aporía*.

Divido el análisis del argumento en diez etapas. Las cuatro primeras tienen que ver con la *philía* propiamente dicha, es decir, con la amistad y el afecto familiar. Las seis últimas se orientan hacia el patrón asimétrico del *éros*, que se desarrolla de manera más completa en el *Banquete*.

1. (207 d-210 d) La conversación inicial con Lisis tiene la auténtica forma de un *élenchos* moral de estilo socrático, proyectado para llevar al interlocutor a la conciencia de su ignorancia y de su necesidad de conocimiento. La línea de interrogatorio que sigue Sócrates conduce a la conclusión de que el poder y la habilidad de Lisis para hacer lo que quiera dependerán directamente del conocimiento y sabiduría que haya adquirido. Su razonamiento desarrolla un tema familiar dentro de la problemática del conocimiento beneficioso, pero termina con un resultado sorprendente: si el conocimiento nos hace beneficiosos, la ignorancia nos vuelve inútiles; pero, ¿quién nos amará si somos inútiles? Nadie, ni siquiera nuestros propios padres, dice Sócrates; y Lisis no logra objetar nada a su conclusión (210 c 5-d 6). Ahora bien, al comienzo los dos estaban de acuerdo en que sus padres le aman mucho (207 d), y nada hasta este punto sugería que su amor se basase en la utilidad; simplemente quieren que sea feliz, como lo quieren por lo general los buenos padres (207 d 7). Hablando en rigor, no hay contradicción entre el comienzo y el final de la conversación, pero sí la suficiente disonancia para que sospechemos de la repentina insistencia en que el amor ha de basarse en la utilidad[27]. Encontraremos una vez más esta sorprendente afirmación como premisa clave en un argumento dudoso de la tercera etapa.

[27] Nuestras dudas se reforzarán en 212 e 6-213 a 3, donde se dice que los padres aman particularmente a sus hijos recién nacidos. No creo que *Lisis* 210 c-d, 213 e, etc. pueda leerse como una *aprobación sincera* de la opinión de que la amistad ha de basarse en la utilidad (cf. Vlastos, 1973, pp. 6-9). Cf. por supuesto D. B. Robinson, 1986, p. 69, nota 15: «Es tan erróneo creer que Sócrates pensaba realmente que los padres de Lisis no lo amaban por inútil, como creer que el rey persa le habría confiado alguna vez su imperio».

2. (212 a-213 d) El tema de la amistad y el afecto (*philía*), que sólo se rozó en la primera sección, pasa a ser central en la primera conversación con Menexeno. La pregunta inicial de Sócrates reza: «Cuando una persona ama a otra (*phileî*), ¿quién es amigo (*phílos*) de quién?, ¿el amante (*phílos*) del amado (*philoúmenos*), o el amado del amante, o es que no hay diferencia?». Menexeno responde que no la hay; su modelo, al igual que el nuestro, es el de la amistad recíproca; pero Sócrates busca confundirle, y lo hace pasando deliberadamente de la *philía* al *éros*. ¿Qué ocurre si el amado es indiferente o incluso hostil? ¿No es esto lo que sucede, por ejemplo, entre un amante (*erastés*) y su amado (*paidiká*)? Menexeno se muestra de acuerdo, incluso convencido («¡Sí, absolutamente!», 212 c 3). Entonces, ¿parece que en el amor que no es recíproco, nadie es amigo (*phílos*)? Pero esto va a traer nuevos problemas: ¿cómo se puede amar a los caballos, el vino o la sabiduría (*philósophos*)[28], a no ser que los caballos, el vino y la sabiduría puedan amarnos con reciprocidad (212 d)?
Las *aporíai* de esta sección son en su mayor parte verbales, y aprovechan la ambigüedad sintáctica entre los usos activo y pasivo de *phílos*. Sócrates toma el término primero en sentido pasivo, de manera que significa «amado» o «querido» (212 e 6), y a continuación en sentido activo, de forma que significa «amante», «enamorado» (213 b 5 y ss.). Pero en lugar de resolver sin más la ambigüedad, va a introducir nuevas complicaciones estableciendo una inferencia paralela para el término opuesto *echthrós*, «enemigo».
La apariencia de paradoja o de contradicción se debe enteramente a las ambigüedades entre el sentido pasivo y el activo; pero no hay razón para suponer que Platón esté confundido. La firmeza con la que, tras establecer explícitamente la distinción, explota las ambigüedades sugiere que sabe a la perfección lo que está haciendo. Es un reto para nosotros, los lectores: elegir nuestro camino a través de las trampas que nos ha puesto.
3. (213 e-215 b) Lo mismo vale para la sección siguiente, donde Lisis es de nuevo el interlocutor. Siguiendo a los poetas, «nuestros padres y guías en la sabiduría», Sócrates propone que la amistad ha de darse entre iguales, y a continuación encuentra una razón para rechazar este principio. (Recuérdese que en el *Ión* y el *Protágoras* se hacía una apreciación un tanto distinta sobre la sabiduría de los poetas). La objeción

[28] Adviértase cómo el juego casual sobre la etimología de *philósophos* nos prepara para la presentación más explícita de la filosofía como una forma de amor en 218 a.

frente al principio de-igual-a-igual (que de hecho se ejemplifica en la amistad entre Lisis y Menexeno) se divide en dos partes: en primer lugar, se señala que los malvados no pueden entablar verdadera amistad con sus iguales, ni con nadie. Es un tema constante en Platón[29], y probablemente aquí hay que tomarlo en serio; lo que nos deja tan sólo con la mitad de la propuesta: que el hombre bueno es amigo de otros que son buenos (214 c 6).

Parecería que hemos alcanzado un resultado positivo, respaldado por abundantes documentos procedentes de otros textos platónicos[30]: la amistad entre los buenos, que es también el modelo de la amistad perfecta en Aristóteles. ¿Por qué no es aceptable aquí? Sócrates plantea dos objeciones, que dependen del sospechoso principio que pone la utilidad como fundamento del amor: (1) en la medida en que los dos amigos son *semejantes* no pueden prestarse servicios el uno al otro que no se puedan prestar cada uno a sí mismo; y (2) en la medida en que los dos son *buenos* tienen que ser autosuficientes, y de ahí que no tengan necesidad el uno del otro. La primera objeción no tiene fuerza por sí misma; si ha de probar algo, tiene que presuponer la segunda: que los buenos amigos serán autosuficientes. (Si el hombre bueno no lo fuese, es fácil imaginar que podría estar al servicio de otro. Y rascarse la espalda mutuamente es sólo el más trivial de los ejemplos). Ahora bien, la compatibilidad entre autosuficiencia y genuina amistad es un tema serio, que evoca la elaborada teoría aristotélica del amigo como otro yo, en *Ética a Nicómaco* IX, 9. Platón podría haber visto el problema como una herencia de la tradición socrática, donde parece que la autosuficiencia del sabio era un principio aceptado[31], pero no lleva la cuestión más adelante; el motivo por el que la introduce en el contexto actual es preguntarnos una vez más si el amor y la amistad se basan siempre en la utilidad[32]. Si este supuesto nos lleva a la conclusión de que los buenos no pueden tener amigos, tiene que haber algo equivocado en él.

---

[29] Price, 1989, p. 5, cita como paralelos *Gorgias* 509 e 3-6, *Fedro* 255 b 1-2, *República* I, 351 c 7-352 d 2. De modo parecido, Jenofonte, *Memorabilia* II, 6, 10-20.

[30] *Fedro* 255 b 2, *Leyes* VIII, 837 a-d, etc.

[31] Respecto de Antístenes y el tema de la autosuficiencia, cf. más arriba, p. 37, junto con los ecos en Jenofonte, por ejemplo, *Memorabilia* I, 6, 10: (habla Sócrates) «Creo que es divino no carecer de nada, y que lo más cercano a la divinidad es carecer de lo menos posible».

[32] ¿Está Platón poniendo en tela de juicio una vez más un precedente socrático (o que se remonta a Antístenes)? Respecto de los amigos como posesiones útiles, cf. Jenofonte, *Memorabilia* II, 5, 1-5, y también 6, 1 y *passim*, especialmente 6, 16: «¿Pueden los inútiles hacer amigos útiles (*ophélimoi*)?». Guthrie, 1975, p. 145, citando su obra de 1969, pp. 462-467, considera que «la insistencia socrática en la utilidad como criterio del valor o de la bondad» es histórica.

4. (215 c-216 b) Una vez que hemos renunciado al principio homérico de-igual-a-igual, seguimos a Hesíodo y exploramos la posibilidad de que los iguales sean rivales y enemigos, mientras que los opuestos serían amigos. No se lo ha de tomar en serio como concepción de la amistad, pues resulta muy fácil discutirlo tanto con objeciones verbales (si *amigo* y *enemigo* es una pareja de opuestos, ¿cómo puede haber amistad entre ellos?) como sustantivas (¿cómo puede el hombre justo ser amigo del injusto, o el hombre bueno del malvado?). Parece que este principio, que podemos denominar de-opuesto-a-opuesto, haya sido simplificado en aras de la simetría, como complemento del principio de-igual-a-igual; pero en realidad hace alusión a la concepción del *éros* como deseo de lo que a uno le falta («Cada cosa desea su opuesto... Así, lo seco desea lo húmedo, lo frío lo caliente... Cada uno se alimenta de su opuesto», 215 e). Y los ejemplos de la filosofía natural apuntan a la dimensión cósmica del *éros*, familiar desde Empédocles y que Erixímaco desarrolla por extenso en el *Banquete*.
5. (216 c-e) En este punto se abandona el principio de reciprocidad (puesto que se han eliminado los dos pares igual-igual y opuesto-opuesto), y Sócrates introduce el modelo asimétrico que servirá de base para el resto de la discusión. Sugiere que lo que no es ni bueno ni malo puede llegar a la amistad (con *phílos* en sentido activo: querer algo) con lo bueno[33]. En realidad, se trata del modelo del *éros* filosófico, tal como se explicará en la próxima sección, pero de momento no hay nada claro. El interlocutor no puede entender la nueva fórmula, y el propio Sócrates se confiesa aturdido por la *aporía* (216 c 5). La primera señal de claridad consiste en reconocer lo bello (*tò kalón*) como objeto de amor, como equivalente de «lo bueno» (*tò agathón*) en la siguiente fórmula: «Pues afirmo que lo bueno es bello» (216 d 2). Pero de momento Sócrates desatiende esta señal y procede a una defensa abstracta de la fórmula: adopta una división de todas las cosas en lo bueno, lo malo y lo que no es ni bueno ni malo[34], y señala que, hasta ahora, han quedado excluidas por el argumento todas las parejas que contengan únicamente lo bueno y/o lo malo. Por consiguiente, al tomar el término neutro como primer término, y ello necesariamente, muestra que sólo puede ser *phílon* respecto de lo bueno. (Nada puede guardar amistad con lo malo, y si lo

[33] Ya antes se sugirió el patrón asimétrico, en la dependencia del pobre respecto del rico y del enfermo respecto del médico (en 215 d); pero la formulación completa no aparece por primera vez hasta 216 c.

[34] *Lisis* 216 d, paralelo a *Gorgias* 466 e. Cf. también *Menón* 87 e y ss. y *Eutidemo* 280 e y ss.

neutro tuviese amistad con lo neutro, tendríamos nuevamente una relación de-igual-a-igual, que se descartó en la sección 3).

6. (217 a-218 c 3) Ahora es verosímil el modelo asimétrico del amor gracias a dos ejemplos: (1) el cuerpo, que no es ni bueno ni malo, (debido a la enfermedad, que es mala) tiene amistad con la medicina, que es buena y beneficiosa (217 a-b); y (2) los filósofos, que no son ni sabios (algo bueno) ni estúpidos (algo malo), son amantes de la sabiduría (algo bueno), debido a la maldad de la ignorancia (218 a-b). Así pues, dice Sócrates resumiendo este primer resultado positivo, «hemos descubierto qué es el amigo o amante (*phílon* en sentido activo) y qué significa querer algo»[35]. «Tanto en el cuerpo como en el alma y en todas partes, lo que no es ni bueno ni malo guarda amistad con lo bueno, debido a la presencia de algo malo» (218 b 7-c 2).
   El factor causal del mal que se introduce aquí se desechará más adelante (en la sección 8), pero su aparición temporal da ocasión para establecer una distinción importante entre dos tipos de presencia causal. Si la blancura está presente en el cabello rubio en la forma de polvos de talco, el pelo parece blanco pero no lo es realmente; sin embargo, cuando se presenta en la vejez, entonces el pelo se vuelve «tal como se presenta, blanco por la presencia de la blancura» (217 d 8). Esta noción fuerte de causación-por-presencia se usa sin explicación alguna en el *Gorgias*[36] y vuelve a aparecer en el *Fedón* como posible explicación de la participación en las Formas (*Fedón* 100 d 5). Aquí es importante explicarla con detenimiento para excluirla de la nueva fórmula: el filósofo no se hará malo por la presencia de la ignorancia (217 a-218 a).
   Esta breve exposición del modelo erótico de la filosofía platónica no se desarrolla más en el *Lisis*. Sin embargo, vamos a encontrar dos conceptos que desempeñarán un papel esencial en la teoría posterior: el giro «por mor de algo» (*héneka toû*) y el deseo, *epithymía*.

7. (218 c 5-220 b) En el momento de dramatismo dialéctico más intenso se introduce en la discusión la noción «por mor de algo» (familiar también en el *Gorgias* y el *Laques*, 185 d-e), para preparar el reconocimiento de un *prôton phílon*, un objeto primario de amor, por mor del cual se dice que se quieren todas las demás cosas. Pero este nuevo paso viene precedido de un estallido de dudas y suspicacias con respecto a la fórmula alcanzada en las etapas anteriores: «¡ojo!» —advierte Sócrates— «podemos ser víctimas de argumentos impostores (*lógoi alazónes*)» (218 d 2). El primer movimiento para corregir cualquier error que se

[35] Leo con Sedley (1989, p. 108) *exeurékamen hó estin tò phílon kaì hoû* (en lugar de *oú*).
[36] Cf. *Gorgias* 497 e 1-3, 498 d, 506 d. Cf. *Eutidemo* 301 a-b.

haya cometido consiste precisamente en introducir el *héneka toû* y ampliar la fórmula anterior del modo que sigue: «Lo que no es ni bueno ni malo quiere (*phílon*) lo bueno debido a lo malo y odioso, por mor de lo bueno y querido (*phílon*)» (219 a 6)[37].

Pero puede que esta fórmula siga siendo engañosa (219 b 9). Se dice que se quiere la medicina por mor de la salud; pero entonces, ¿no se querrá también la salud? Ahora bien, si se quiere la salud, ¿se la quiere por mor de algo? Es decir, ¿por algo que se quiere? Y entonces, ¿no se querrá también esto por mor de algo más?

> Pero, ¿no nos agotaremos necesariamente si seguimos este proceder, o alcanzaremos algún punto de partida (*arché*) que ya no se refiera a alguna otra cosa querida?, ¿llegaremos a *lo primeramente amado* (*ekeîno hó estin prôton phílon*), por mor de lo cual decimos que se quieren todas las demás cosas? (219 c).

De esto, dice Sócrates, es de lo que quiero advertiros. Puede que todas aquellas otras cosas de las que se dice que se quieren por su causa nos engañen: «son como sus imágenes (*eídola*), pero lo que se quiere en primer lugar es lo verdaderamente amado»[38]. Y entonces pone dos ejemplos de medios instrumentales, que no se valoran o desean por mor de sí mismos, sino por la causa a la que sirven.

> ¿No sucede lo mismo con lo que se quiere? Siempre que decimos que queremos algo por mor de otra cosa, resulta que lo decimos [sc. que las queremos] simplemente de palabra (*rhémati*); lo que se quiere en realidad es aquello en lo que confluyen todas estas, valga decir, querencias (*philíai*). De forma que lo que en realidad se quiere no se quiere por mor de alguna otra cosa amada.

He aquí que uno de los primeros argumentos por regreso al infinito en la historia de la filosofía sirve para articular el concepto de un bien intrínseco, lo que es querido y deseable por mor de sí mismo, como un fin y no como un medio[39]. Pero no se especifica de inmediato la identi-

---

37 Adviértase que en esta fórmula, en 219 b 1-2, *phílon* se interpreta primero en sentido activo e inmediatamente a continuación en sentido pasivo, y lo más probable es que no sea casual. La misma inversión se produce redoblada (dos veces activo y dos pasivo) en la reformulación, aún más desconcertante, de 219 d 3, según el texto de Burnet.

38 Omito la coma que pone Burnet tras *tò prôton* en 219 d 4 y considero que *hò hos alethôs esti phílon* es el predicado de una cópula (*eî*) que tiene por sujeto *ekeîno tò prôton*.

39 Como señala Robinson (1986, p. 75), en *Gorgias* 467-468 encontramos un pasaje muy próximo. Pero en el *Gorgias* no se afirma la unicidad del bien primario. Evidentemente, el argu-

dad de esto primeramente querido, lo que se ama verdaderamente. El argumento paralelo por regreso al infinito en *Ética a Nicómaco* I, 2 ha llevado a algunos comentaristas a pensar en la felicidad (*eudaimonía*) como el bien supremo, pero nada en el texto del *Lisis* justifica esta interpretación. Para Platón lo que tiene valor por mor de sí mismo y es fuente de valor para todas las demás cosas es únicamente el bien, el bien en cuanto tal (que es sustituible por o equivalente a *tò kalón*, lo bello)[40].

Resulta que el engaño frente al que advierte Sócrates es doble. Acabamos de exponer el primer error: considerar como verdadero objeto de amor y dotado de valor algo distinto del bien primario mismo. Al contrario, las demás cosas se quieren solamente «por mor del bien». El segundo error se corregirá en la próxima sección.

8. (220 b 6-221 d 6) *¿Se puede querer el bien «por lo malo»?* Hay que eliminar el sintagma *dià tò kakón* de la fórmula propuesta en la sección 6, pues no sólo implica que lo bueno podría venir causado por su opuesto[41], sino también que el bien es deseable únicamente por su utilidad, «como remedio de lo malo» (220 d 3), y que en sí mismo no tiene uso «por mor de sí mismo» (220 d 6-7). Se trata de otra *reductio* contra el supuesto utilitario, una nueva consecuencia inaceptable del principio de que sólo se puede querer lo que le es útil a algún otro.

Lo que está en cuestión aquí es lo primariamente querido (220 d 8), lo único que se ama intrínsecamente. Respecto de todas las demás cosas se dice que se las quiere de modo instrumental, por mor de alguna otra. Se pregunta entonces, eso realmente querido (*tô toî ónti phílon*), ¿podría quererse por su opuesto, por algo malo? Y en ausencia de algo malo, ¿podría dejar de quererse lo que realmente se quiere (220 e 5)?

Platón coquetea aquí con la noción de un fin final o un bien último. ¿Cómo entender esta noción de lo que se ama o es intrínsecamente deseable? Sócrates propone un experimento mental: supón que desapareciese el mal, ¿desaparecería también el deseo? A continuación se

mento por regreso al infinito no prueba que sea único; se acepta sin más que hay un *phílon* en el que terminan todas las *philíai* (220 b 2, d 8). La tesis de la unidad se desarrollará en otro lugar. Cf. más adelante, p. 354 y ss.

[40] En 220 b 7, inmediatamente después de la introducción del *prôton phílon*, se recuerda que «el bien es *phílon*» («por mor de lo bueno y querido», 219 b 2). Se señaló por primera vez en 216 c 6-d 2: «Lo *kalón* es amado... Y afirmo que el bien es *kalón*». En el *Lisis* no se habla de la felicidad como algo querido o como objeto de deseo. Para una interpretación tácita en términos de felicidad, cf. Vlastos, 1991, p. 117, nota 49; cf. Irwin, 1977, p. 52, y nuevamente en 1995, p. 54.

[41] Respecto de la regla de que los opuestos no pueden ser causa el uno del otro, cf. *República* I, 335 d, y II, 379 b-c, así como la teoría de la transmisión de la causa que se discute más adelante, en la p. 339.

burla de su propio experimento: «La pregunta es ridícula... ¿quién sabe?» (221 a). Lo que sabemos es que la sed, el hambre y los deseos (*epithymíai*) en general no siempre son perjudiciales; a veces resultan beneficiosos, y otras neutros. Si desapareciesen todos los males, al menos quedarían aún los deseos neutros[42], y su objeto será algo querido (*phíla*); de modo que la causa (*aitía*) de que algo se quiera no es, a fin de cuentas, el mal, sino el deseo (*phileîn*) y el ser amado (*phileîsthai*) (221 d). Resulta que la fórmula propuesta en la sección 6 contiene un montón de sinsentidos, o al menos es lo que Sócrates afirma ahora (221 d 5).

Sin embargo, ha actuado con malicia más de una vez en este diálogo, por lo que conviene que volvamos a ver qué queda de una fórmula tan vilipendiada. Decía lo siguiente: «Lo que no es ni bueno ni malo tiene amistad con lo bueno debido a la presencia de lo malo» (217 b 5, 218 c 1). La explicación causal de la última cláusula ha sido sustituida ahora por la introducción del deseo[43]; además, según se la ha interpretado, el regreso al infinito de la sección 7 muestra que *en realidad* nada es objeto de *phileîn* salvo lo primariamente querido, el bien intrínseco. De otras cosas tan sólo se dice que se las quiere, aunque no se las valora por mor de sí mismas. Pero, aun con estas correcciones, la fórmula todavía resiste: lo que no es ni bueno ni malo ama y desea lo bueno. Y la filosofía es esa forma de amor en la que el bien se entiende como sabiduría. Está implícita la conclusión positiva del *Lisis*, que prepara directamente (junto con la noción de lo primariamente querido como bueno y *kalón*) la doctrina del *éros* de Diotima; pero quedará enterrada bajo las florituras aporéticas finales. A este respecto, el final del *Lisis* se asemeja al del *Laques* y el *Cármides*, donde se nos ofrece un destello de conclusión positiva que, a continuación, desaparece de la vista gracias a alguna perversidad u opacidad final por parte de Sócrates. En este caso,

---

[42] También podrían quedar los deseos beneficiosos (221 a 7-b 2), pero Platón se limita a la afirmación, menos cargada, de los deseos neutros.

[43] Cf. von Arnim, 1914, p. 55. Pero cree que el papel causal que se le asigna aquí al deseo es incompatible, de hecho, con la objetividad del bien como intrínsecamente deseable, y considera el argumento de *Eutifrón* 9 e y ss. (que los buenos aman lo piadoso porque es piadoso, en lugar de que sea piadoso porque lo aman) como una corrección de la doctrina implícita aquí (*ibid.*, p. 56 y ss.). Creo que von Arnim se equivoca en este punto. En el *Lisis* no se invoca la causalidad del deseo para explicar por qué lo bueno es bueno, y por tanto deseable, sino únicamente para explicar por qué se lo *quiere*, es decir, por qué se lo desea realmente: es *aitía toû phileîn te kaì phileîsthai* (221 d 1). No hay incompatibilidad entre la objetividad del bien y la subjetividad del deseo. Precisamente por eso el deseo tiene que ser iluminado por la razón para fijarse en su objeto propio.

las maniobras de la conclusión se centran en dos conceptos que encontraremos de nuevo en el *Banquete*: el deseo (*epithymía*) y lo propio de uno o lo que le es afín (*tò oikeîon*).

Tras el experimento mental de la sección 8 sobre la desaparición del mal, el deseo (que era un tema subordinado en las secciones 4 y 6)[44] pasa a ocupar un lugar central en la discusión, paralelo a las nociones de amistad y amor. El concepto de *éros*, tan destacado en el prólogo, reaparece ahora para preparar el desenlace dramático, en el argumento sobre lo apropiado de amar en reciprocidad a los auténticos amantes, que deleita al enamorado Hipótales y desconcierta a los dos jóvenes en la sección siguiente. Pero sobre todo, el *éros* sirve ahora para unificar el análisis conectando directamente el deseo con la *philía*[45]. Su reaparición sirve para sancionar la sustitución de la reciprocidad de la amistad por el modelo asimétrico del amor como marco de referencia básico para la discusión.

9. (221 d 6-222 b 2) En esta breve sección, junto al juego erótico entre Hipótales y los jóvenes, Platón desarrolla dos pensamientos que desempeñarán su papel en la teoría de Diotima: el deseo como tal implica una carencia (221 d 7) y lo que a uno le falta es *tò oikeîon*, lo que le pertenece por naturaleza[46].
10. (222 b 3-d 8) Esta última etapa de la conversación (antes del resumen negativo y la conclusión en 222 e) explora la noción de lo emparentado (*tò oikeîon*) como una nueva forma de designar el objeto de amor. ¿Lo *oikeîon* es lo mismo que lo semejante (*tò hómoion*)? Pero entonces implica amistad de-igual-a-igual, un principio que se rechazó antes... debido a su inutilidad[47]. O bien, ¿es lo mismo que lo bueno (222 c 4, d 5)? Esto nos retrotraería de nuevo al caso de la verdadera amistad: lo bueno sólo es amigo de lo bueno. Sin duda, *pensábamos* que también lo habíamos rechazado, pero por razones inadecuadas[48].

---

[44] Cf. 215 e 4, 217 c 1, e 8-9.

[45] Cf. el vínculo entre *epithymeîn*, *erân* y *phileîn* en 221 b 7, y el paralelismo entre *éros*, *philía* y *epithymía* en 221 e 4.

[46] El término *oikeîoi*, «parientes», «familiares», apareció primero como equivalente *phíloi* (*Lisis* 210 b-d). Cf. *Cármides* 163 c 5-d 3, donde *tà oikeîa* se interpreta como «lo que le pertenece a una persona» (en la frase «hacer lo propio de uno») y se identifica con las cosas buenas (*agathá*).

[47] El principio de-igual-a-igual fue rechazado como inútil en el caso bueno-bueno. El otro caso, malo-malo, se rechazó en base a mejores argumentos y queda excluido aquí una vez más, en 222 d 1-4.

[48] Como observa von Arnim (1914, p. 62), *oiómetha* en 222 d 7 es una indicación (*Fingerzeit*) por parte de Platón para señalar «que esta proposición no fue refutada realmente, sino sólo en apariencia».

Así, la conversación con Lisis y Menexeno termina con este breve regreso al tema de la reciprocidad, que si bien se adecua a su propia situación, no por ello ha de hacernos olvidar que la mayoría de los análisis conceptuales se han dirigido a una noción bastante distinta: el *éros* como amor por un objeto de deseo único y primordial, el bien en tanto que lo *prôton phílon*.

Capítulo X

El surgimiento de la dialéctica

I Transición a la dialéctica y a las Formas

En este punto, nuestro estudio experimenta un cambio de ritmo, así como también un cambio de tema. En lugar de la psicología moral y la teoría de la virtud, pasamos ahora a la zona más técnica de la filosofía platónica: el concepto de dialéctica y la teoría de las Formas. Esto implica, además, pasar de los diálogos puente al *Fedón* y la *República*. El propio argumento de Platón nos ha traído en esta dirección. En los tres últimos capítulos hemos seguido una línea de pensamiento que conecta el conocimiento beneficioso del bien y del mal (tal como se introduce en el *Laques* y el *Cármides*) con las dos paradojas socráticas, con las que estamos familiarizados por el *Gorgias*, el *Protágoras* y el *Menón*: que nadie actúa mal voluntariamente y que las virtudes morales se unifican en cierto modo en la sabiduría o conocimiento. Pero el problema sigue ahí: ¿cómo es posible que el conocimiento del bien garantice la acción correcta? He sostenido que el concepto platónico de *éros*, como un deseo apasionado por lo bueno-y-bello, es la clave esencial para una comprensión platónica de dichas paradojas. Nadie actúa mal voluntariamente porque nuestra pasión más fundamental es un deseo del bien, un deseo que se entiende claramente o *de re* como deseo de lo que en verdad es bueno, y no sin más como búsqueda de lo que acaso pensamos que es bueno (Platón establece explícitamente esta distinción en *República* VI, 505 d 5-9). Si de hecho buscamos una meta o actividad que no es realmente buena, sólo puede ser por ignorancia.

En consecuencia, el cometido de la filosofía es conducirnos al conocimiento del bien. Pero, según Platón, un genuino esclarecimiento en este terreno sólo puede proceder de la aprehensión intelectual de realidades fundamentales, y esto requiere a su vez una ardua formación. Denomina dialéctica a la formación y al método de aproximación; con el término Formas nos referimos a las realidades mismas, el objeto último tanto del conocimiento como del deseo. En este capítulo atiendo al análisis platónico de la dialéctica; en el próximo me centraré en las Formas.

No propongo un nuevo análisis de la epistemología y metafísica platónicas, sino algo más modesto: una lectura de los textos que le hacen plena justicia al genio de Platón como escritor, y a su utilización artística de la forma del diálogo socrático como un expediente para articular su visión del conocimiento y de la realidad. Al centrar la atención en las técnicas literarias mediante las que presenta su pensamiento filosófico, espero sacar a la luz los elementos semánticos de unidad y continuidad que la interpretación evolutiva de estos diálogos tiende a oscurecer. Voy a explorar en este capítulo las distintas formas de vinculación entre diferentes exposiciones del concepto de dialéctica y el método hipotético. En el capítulo XI haré lo mismo con la doctrina de las Formas.

Como se mostró en el capítulo II (p. 85 y ss.), el tema de la dialéctica nos proporciona uno de los ejemplos más asombrosos de la técnica platónica de exposición proléptica en los diálogos anteriores a la *República*, es decir, en las obras del Grupo estilístico I. La *República* es el primer diálogo en el que Platón nos dice qué es lo que entiende por dialéctica, pero hay alusiones inequívocas a este tema en tres textos anteriores, a saber, en el *Menón*, el *Eutidemo* y el *Crátilo*. Leídos retrospectivamente, desde la atalaya de la *República*, estos pasajes se entienden a la perfección; sin embargo, al menos dos de los textos han de parecer enigmáticos en su contexto inmediato, pues tan sólo en la *República* se nos dice que se ha elegido el término «dialéctica» como designación oficial para el tipo más elevado de conocimiento filosófico, el conocimiento que es idéntico con, o indispensable para el arte que se exige de los hombres de Estado: la *politikè téchne* del *Gorgias* y el arte regio del *Eutidemo*. Y sólo desde este punto de vista se pueden entender los pasajes en cuestión del *Eutidemo* y el *Crátilo*.

Hay una progresión similar, aunque más compleja, en los distintos contextos que se refieren al método hipotético: primero en el *Menón*, a continuación en el *Fedón* y, por último, en la *República*. Veremos que en *Menón* y *Fedón* no sólo se describe el método hipotético, sino que se lo pone en práctica tácitamente en largos períodos de ambos diálogos. Una de las funciones de estos elaborados ejercicios en el método hipotético que encontramos en los dos diálogos más tempranos tiene que ser, mediante el estímulo del interés por el método filosófico, la de preparar al lector para que comprenda lo que, de otra forma, podría ser un concepto de dialéctica bastante inesperado, el del pasaje de la Línea al final de *República* VI.

Puesto que la dialéctica es descrita con la mayor prolijidad en los libros centrales de la *República*, comenzaremos con esa descripción, que se completará en el § III con referencias a la dialéctica en los diálogos tardíos, antes de volver a examinar en los §§ V-VII el surgimiento de la dialéctica y el método hipotético en las obras tempranas. En el § VIII atenderé más en particular al

Eutidemo, pues es el diálogo puente que se ocupa de manera más explícita de la dialéctica como un método de preguntas y respuestas.

Por último, a la vista de la memorable carrera del término «dialéctica» después de Platón —en Aristóteles y los estoicos en la antigüedad, en la lógica medieval y en la época moderna en el uso que Kant, Hegel y Marx hacen del mismo—, resultará revelador que reparemos (en el § IX) en lo escaso y restringido que es su uso original por parte de Platón, su inventor.

II LA DIALÉCTICA EN LA *REPÚBLICA*

Comienzo, pues, con la Línea al final de *República* VI. Se trata de una línea dividida en cuatro secciones proporcionales, que corresponden a cuatro niveles cognitivos. Los dos segmentos de arriba representan el dominio inteligible (*tò noetón*), es decir, el rango de verdad y realidad accesible a la razón o intelecto (*noûs*), y no a la visión o a la percepción sensible. El más bajo de estos dos segmentos corresponde al conocimiento matemático, el superior al conocimiento de las Formas. La relación entre ambos niveles plantea uno de los problemas más enojosos para cualquier interpretación de la teoría platónica del conocimiento. Me limito a referir aquí lo que se halla en el texto.

La concepción de las matemáticas que se le asigna a la sección inferior es relativamente poco problemática. Platón las representa como un sistema deductivo parcial o provisionalmente axiomatizado, donde los axiomas tienen la forma de supuestos o «hipótesis» a partir de las cuales pueden comenzar las pruebas y construcciones. Por ejemplo, los geómetras y quienes teorizan sobre los números

> establecen como su hipótesis (*hypothémenoi*) lo impar y lo par y las figuras geométricas y los tres tipos de ángulos y lo mismo en cada rama de su objeto (*méthodos*). Dan por sabidos estos supuestos y no tienen necesidad de dar cuenta (*didónai lógon*) de ellos ni a sí mismos ni a otros, como si estuviesen claros para todo el mundo, sino que avanzan a partir de ellos a través del resto y alcanzan su conclusión de modo consistente (*homologouménos*). [Hacen uso de diagramas visibles, pero piensan en otra cosa:] en el cuadrado en sí y su diagonal, no en aquellos que dibujan... Tratan de ver aquellas mismas cosas (*autà ekeîna*) que sólo pueden verse en el pensamiento (*diánoia*) (VI, 510 c-d).

En la medida en que llevan de lo visible a lo invisible, de lo sensible a lo inteligible, los estudios matemáticos preparan la mente para aprehender verdades más elevadas. Pero para alcanzar el nivel más elevado de conocimiento, el filósofo tiene que vencer ciertas limitaciones impuestas por los métodos

matemáticos. En primer lugar, tiene que evitar el uso de apoyos visuales o de diagramas y operar solamente con conceptos inteligibles; y en segundo lugar, no ha de dar nada por establecido: ha de considerar que sus hipótesis tan sólo son supuestos provisionales y tendrá que estar preparado para criticarlos, aclararlos o justificarlos («dar cuenta de ellos») en su debido momento, y para abandonarlos si fuese necesario. Al menos es una interpretación natural de la afirmación de que el dialéctico «eliminará» o «destruirá» (*anairoûsa*) las hipótesis, mientras que el matemático está limitado en la medida en que las deja intactas (*akínetoi*) (VII, 533 c).

> Por el segmento más elevado de lo inteligible entiendo lo que aprehende el discurso racional mismo (*autòs ho lógos*) mediante el poder de la dialéctica (*dialégesthai*), sin que tome las hipótesis como principios (*archaí*), sino verdaderamente como hipótesis, como escalones y como punto de partida (*hormaí*) para ascender hacia lo no hipotético, alcanzar el principio de todas las cosas (*he toû pantòs arché*), de manera que, aprehendiéndolo y asiendo con firmeza lo que está relacionado con él, dicho discurso pueda descender así a una conclusión, sin hacer uso en absoluto de nada sensible, sino únicamente de las Formas, avanzando a través de ellas hacia las Formas y concluyendo en las Formas (511 b 3-c 2).

Así como la matemática hace uso de modelos visibles y de diagramas para pensar con claridad y coherentemente sobre estructuras inteligibles, del mismo modo la dialéctica utiliza las propias matemáticas como modelo conceptual para llegar al conocimiento de las Formas. Sócrates no dice cómo debe hacerse exactamente: sólo puede mostrarlo la dialéctica misma, y únicamente a quien haya sido educado de la manera apropiada (VII, 533 a 8).

Sólo nos cabe especular sobre cómo entiende Platón el proceso mediante el cual la dialéctica puede «superar» los supuestos de las matemáticas (511 a 6) y dar cuenta de ellos, sobre cómo puede progresar mediante las Formas solas y alcanzar la Forma última del Bien, el Primer Principio universal o el principio de todas las cosas. Sólo nos da unas pocas pistas. Los estudios preparatorios culminarán en el examen de las relaciones y el parentesco entre las distintas ramas de la ciencia matemática (VII, 531 c 9-d 4, 537 c): sólo es dialéctico el que tiene visión de conjunto (*ho synoptikòs dialektikós*, 537 c 7). Así pues, vistas como un sistema unificado, «de forma sinóptica», las matemáticas sirven como modelo conceptual para la dialéctica[1]. Pero, por sí solos, los especialistas

[1] Aquí estoy en deuda, así como en muchos otros puntos de este capítulo, con los comentarios del Dr. Vassilis Karasmanis del Polytechneion de Atenas. Cf. su disertación inédita de Oxford, «The Hypothetical Method in Plato's Middle Dialogues», 1987.

en matemáticas no son dialécticos, pues no son «capaces de dar cuenta (*lógos*) ni se les puede dar razón» (VII, 531 d 9-e 5). Únicamente el dialéctico puede avanzar «con el discurso (*lógos*), sin percepción sensible, hacia lo-que-cada-cosa-es-en-sí-misma (*ep' autò tò hò éstin hékaston*), y no abandonar antes de haber aprehendido qué-es-lo-bueno-mismo (*autò hò éstin agathón*) mediante el intelecto (*nóesis*) mismo» (532 a 6-b 1).

Tenemos aquí la designación platónica más técnica para las Formas o esencias (lo-que-una-cosa-es-en-sí-misma); la analizaremos en el próximo capítulo. Me limito a señalar que el dialéctico puede obtener una explicación de esas esencias y puede dar cuenta de ellas, tanto a sí mismo como a los demás (534 b 3-5), de manera que quien conozca la Forma del Bien ha de ser capaz «de definirlo[2] en el discurso, distinguiéndolo de todas las demás cosas», y de defender esta explicación «superando todas las pruebas (*élenchoi*), como en una batalla, dispuesto a ponerlo a prueba (*elénchein*) conforme a la verdad y a lo-que-es (*ousía*), en lugar de confrontarlo con la opinión y lo-que-parece-ser (*dóxa*)» (534 b 8-c 3). Los futuros guardianes tendrán que ser educados de manera que sean capaces «de preguntar y responder a las cuestiones del modo más científico» (534 d 9). Así, en el preciso momento en que el nuevo concepto de dialéctica, como frontón de los estudios más elevados, alcanza su culminación (534 e), Platón vuelve —al menos verbalmente— a las notas más modestas de la argumentación socrática: *élenchos* y preguntas-y-respuestas —precisamente aquellas notas que recuerdan el patrón de la conversación filosófica de la que toma su nombre la dialéctica—.

III La dialéctica tras la *República*

Un breve repaso de las referencias que hace Platón a la dialéctica en los diálogos posteriores a la *República* nos proporcionará una representación más acabada de aquello cuya emergencia queremos trazar en las obras tempranas.

Quizás sea el *Parménides* la obra que nos ofrece la mejor muestra de lo que experimentarían los guardianes platónicos en sus cinco años de formación dialéctica. El texto solamente contiene una referencia explícita a la dialéctica, en un comentario final a las objeciones que ha planteado Parménides contra la teoría de las Formas. Si alguien renuncia a la teoría —dice Parménides— debido a esas dificultades y «ni siquiera distingue[3] una forma (*eîdos*) para cada cosa, no tendrá a dónde dirigir su pensamiento, al no admitir que hay una

[2] *Diorízesthai*, literalmente «señalar sus límites», «distinguirlo». Cf. capítulo VI, nota 28, y el texto que se indica allí.

[3] *Horieîtai*: «delimita», «determina», «define».

forma (*idéa*) que siempre es la misma para cada una de las cosas reales (*tà ónta*), y así destruirá totalmente el poder de la dialéctica (*dialégesthai*)» (*Parménides* 135 b 5-c 2). De forma que la posibilidad de la dialéctica, es decir, del pensamiento y el discurso filosófico racional, está condicionada a que se acepten Formas eternas, inmutables. Como lectores de Kant, podemos ver aquí el indicio de un argumento trascendental en favor de la existencia de las Formas.

Sócrates no es capaz de resolver las objeciones de Parménides debido a su corta edad y a su falta de preparación filosófica. Al igual que los guardianes de la *República*, sólo podrá «ver la verdad adecuadamente» tras una formación prolongada y rigurosa (136 c 5; cf. 135 d 6). El resto del *Parménides* ilustra en qué consistiría esa formación, mediante una elaborada serie de ejercicios en el método hipotético.

Estos ejercicios difieren en dos aspectos de la descripción de la hipótesis en la *República*: en primer lugar, los temas sobre los que se hacen hipótesis no son conceptos especiales de las matemáticas, sino Formas elevadamente generales, ante todo lo Uno y lo Múltiple, pero Parménides menciona también lo Semejante, lo Disímil, el Movimiento, el Reposo, la Generación y la Corrupción, el Ser y el No-Ser como posibles objetos para las hipótesis; en segundo lugar, propone que una hipótesis afirmativa, «si *p*», debería equilibrarse a menudo con la correspondiente hipótesis negativa, «si no-*p*»: «por ejemplo, en relación a la hipótesis que formuló Zenón, *Si hay multiplicidad* (*de cosas*), habría que considerar qué se sigue tanto de lo Múltiple con respecto a esos muchos y con respecto al Uno, como de lo Uno con respecto a sí mismo y a lo Múltiple. E igualmente, *Si no hay multiplicidad* (*de cosas*), habremos de considerar una vez más qué se seguirá...» (*Parménides* 136 a). Podría ser un ejemplo de lo que la *República* denomina «eliminar» o «destruir» una hipótesis. Lo que no se explica es cómo permitirá que el estudiante se eleve por encima de todos los supuestos hasta alcanzar la Forma incondicionada del Bien. Quizás Platón pensaba que no hay explicación posible más allá de lo que se dice en la *Carta VII*: tras trabajar muy duramente a lo largo de mucho tiempo, «en exámenes y refutaciones (*élenchoi*) amistosas, empleando sin hostilidad preguntas y respuestas, si uno tensa al máximo la capacidad humana, la luz de la sabiduría (*phrónesis*) y de la inteligencia (*noûs*) hará que resplandezcan todos los objetos» (*Carta VII*, 344 b).

Según parece, en los diálogos posteriores al *Parménides* no se vuelve a mencionar el método hipotético; en lugar de ello, la dialéctica está representada por una forma de investigación bastante diferente, el método de la División o *diaíresis*. Se lo describe mejor en el *Fedro*, en un pasaje que consideraremos dentro de un momento; pero nótese que, en realidad, esta concepción «tardía»

de la dialéctica se menciona en la *República* antes de la discusión central de los libros VI-VII que acabo de citar.

La primera referencia a la dialéctica no aparece en una discusión explícita del método filosófico, sino como un inciso en la respuesta de Sócrates a una objeción en el libro V. Como es bien sabido, propone que las mujeres deberían recibir la misma educación y las mismas responsabilidades políticas que los hombres. La objeción (que plantea el propio Sócrates) pretende que existe una contradicción entre esta propuesta igualitaria y el principio de especialización platónico: que naturalezas distintas hayan de cumplir tareas diferentes. ¿No tienen hombre y mujer naturalezas diferentes?

En la respuesta a esta objeción, Sócrates se queja de que tanto él como sus interlocutores se han deslizado sin quererlo de la dialéctica (*dialégesthai, diálektos*) a su opuesto, el razonamiento antilógico (*antilogía*) o erístico (*erízein*), la búsqueda de la contradicción por la contradicción, «debido a su incapacidad para considerar el tema dividiéndolo en especies (*kat' eíde diairoúmenoi*), y a que han buscado una oposición meramente verbal a lo que se ha dicho» (454 a). (La cuestión es que la objeción no tiene en cuenta *en qué aspectos* difieren las naturalezas del hombre y la mujer, y si esa diferencia es relevante para las tareas asignadas). Este pasaje es tanto más interesante por cuanto que no está vinculado temáticamente con la exposición central de la dialéctica en la *República*, sino que apunta al mismo tiempo hacia atrás y hacia delante: retrospectivamente, a la contraposición entre dialéctica y erística que encontramos en el *Menón*, el *Eutidemo* y el *Fedón*[4], y en prospectiva, a la concepción de la dialéctica como División (*diaíresis*) según especies que se hace manifiesta en el *Fedro* y en los diálogos tardíos, pero que por lo demás apenas se aprecia en la *República*[5].

El principal análisis de la dialéctica en el libro VII no hace referencia a la División; en lugar de ello enfatiza el proceso correlativo de Sinopsis o la visión de conjunto. En el *Fedro*, Platón describe por primera vez estas dos operaciones complementarias en su mutua conexión: por una parte, tenemos que ser capaces de «recoger en una forma (*idéa*) cosas dispersas y tomarlas en conjunto, con el objeto de definir (*horizómenos*) cada cosa de modo que quede claro de qué se quiere hablar» (*Fedro* 265 d). Pero también tenemos que «ser capa-

[4] Encontramos esta contraposición nuevamente en *República* VII, 539 a-c, pero no como parte de la exposición central de la dialéctica.

[5] Podría haber un juego de palabras con el sentido activo del verbo *dialégo* («seleccionar», «separar»), que sale a relucir en este contexto por el uso paralelo de *diaireîsthai* («dividir») y por la aparición de *diálektos* con el sentido de «dialéctica». Respecto de la asociación natural en cuanto al significado entre el verbo activo y la noción de «dividir en especies», cf. el texto de Jenofonte, *Memorabilia* IV, 5, 11, *dialégontas katà géne*, citado más arriba, en la p. 100 y ss.

ces de dividir las cosas en clases (*kat' eíde*) de acuerdo con sus junturas naturales, y no intentar separarlas por donde no hay división [natural], como haría un mal carnicero» (265 e).

> Yo mismo —dice Sócrates— amo esas divisiones y uniones, para poder hablar y pensar. Y si creo que hay alguien más capaz de ver cómo se agrupan naturalmente las cosas en Uno o Muchos, sigo «sus pasos como si se tratase de un dios». Y hasta ahora, a los que son capaces de esto los denomino dialécticos (*dialektikoí*), el dios sabrá si correctamente o no (266 b).

El interlocutor de Sócrates aprueba esta nueva definición de dialéctica en términos de Unión y División[6] (266 c 7). Y esta caracterización sirve regularmente como base para referencias posteriores a la dialéctica, con variaciones significativas, en el *Sofista* (253 d), el *Político* (285 a-287 a) y el *Filebo* (16 c-17 a).

Nos llevaría demasiado lejos examinar en toda su diversidad estas variaciones tardías, por lo que me limito a señalar unos pocos puntos de continuidad. Aunque ya no hay ninguna referencia al método de hipotético, el papel de lo Uno y lo Múltiple como hipótesis en los ejercicios dialécticos del *Parménides* prefigura la posición central de unidad y pluralidad en esas exposiciones tardías. (El papel central de la *sinopsis* y la unificación conceptual, que se señaló más arriba respecto de *República* VII, también se mantiene en el último texto relevante, la referencia implícita a la dialéctica en *Leyes* XII, 965 b-c). Además, los términos clave para la teoría de las Formas, *eîdos* e *idéa*, reaparecen con regularidad en caracterizaciones tardías de la dialéctica[7], aunque no siempre está claro si las Formas en cuestión son las mismas de la *República* y el *Parménides*. No obstante, en el *Político* se hace hincapié en que la dialéctica se ocupa de «entidades incorpóreas, las cosas mayores y más excelentes», que no son accesibles a la percepción sensible, sino tan sólo al *lógos* (286 a). Y en el *Filebo*, probablemente la mención explícita de la dialéctica más tardía en el corpus platónico, «el poder de la dialéctica (*dialégesthai*)» se describe como «el conocimiento de lejos más verdadero», porque se ocupa de «lo que es (*tò ón*) y de lo auténticamente real (*óntos*), siempre lo mismo por naturaleza» (*Filebo* 58 a), haciéndose eco inequívocamente del lenguaje ontológico del *Fedón* y la *República*.

---

[6] Nueva al menos por lo que se refiere al énfasis en la División; y de ahí la necesidad de una nueva defensa del término («los llamo... *dialektikoí*», haciéndose eco de *República* VII, 532 b 4, que se cita más adelante, en la p. 333). Al mismo tiempo, ¡Sócrates insiste en que *no* se trata de una innovación!

[7] Por ejemplo, *Fedro* 265 d 3 (*idéa*), e 1 y 4 (*eîdos*), 266 a 3 (*eîdos*), 273 e 1 (*kat' eíde diaireîsthai*), 2 (*idéa*); *Sofista* 253 d 1 (*eîdos*), 5 (*idéa*); *Político* 285 a 4 (*kat' eíde diaireîsthai*); *Filebo* 16 d 1 y 7 (*idéa*); *Leyes* XII, 965 c 2 (*idéa*).

Así pues, si es cierto, como sostiene Richard Robinson, que por dialéctica Platón entiende en general «el método ideal, *sea el que sea*», es engañoso sugerir que en diferentes etapas de su vida le aplicó este título honorífico al «que en cada momento le pareció el modo de proceder más prometedor»[8]. En realidad es más coherente de lo que pudiera parecer a primera vista. El hecho de que los diálogos se refieran al método hipotético desde el *Menón* hasta el *Parménides*, y después no, no nos dice nada sobre la práctica platónica de la discusión oral. Y dado que la *República* describe la dialéctica *tanto* en términos de división (y de sinopsis) *como* en términos de hipótesis, no está claro en absoluto que los dos procedimientos correspondan a dos etapas diferentes de su vida. Lo cierto es que las referencias a los dos procedimientos predominan en períodos diferentes de su obra escrita, pero en ambos casos —el de la hipótesis desde el *Fedón* hasta el *Parménides*, el de la dialéctica como División en los pasajes antes citados del *Político* y el *Filebo*— la dialéctica siempre toma por objeto la misma realidad suprasensible e inmutable.

IV Los orígenes de la dialéctica

Una vez que hemos visto lo que hizo Platón con el concepto de dialéctica a partir de la *República*, tenemos que volver ahora a rastrear el surgimiento de esta concepción en sus escritos tempranos. Y aquí el tema es en realidad doble: en primer lugar, hay referencias explícitas o alusiones implícitas a la dialéctica como el método de la filosofía, que se señalan normalmente mediante el uso enfático del verbo *dialégesthai* u otro verbo afín, pero en ocasiones por medio de un término como *hypóthesis*, que aparece de forma prominente en la teoría central de la *República*. En este sentido, la reflexión sobre la dialéctica se limita a un pequeño número de pasajes en seis o siete diálogos del Grupo I. Pero está, por otra parte, la *práctica* real de la dialéctica en sentido amplio, como el modo socrático de conducir un diálogo filosófico, y se encuentran evidencias de ello en todos los argumentos de cada uno de los diálogos. En consecuencia, si el desarrollo de la teoría de la dialéctica mediante una reflexión explícita es un tema limitado, que podremos establecer con cierta completitud en la próxima sección, el desarrollo de la dialéctica como práctica real de los diálogos es un problema enorme, que apenas podemos abordar aquí.

Si se acepta, como sería razonable, que Platón eligió originalmente el término «dialéctica» debido al papel paradigmático de la conversación socrática

8 Richard Robinson 1953, p. 70. Reconoce, no obstante, que el objeto de la dialéctica era «en cierto sentido siempre el mismo... a lo largo de la vida de Platón»; a saber, la búsqueda de «esencias inmutables» (p. 70 y ss.).

en su propia concepción de la filosofía, no hay necesidad de considerar la posibilidad de que la dialéctica sea en algún sentido anterior a Sócrates. En esta línea, se dice que Aristóteles consideró a Zenón de Elea como el inventor de la dialéctica[9]. Protágoras y otros sofistas debieron formar a sus discípulos de manera que argumentasen a favor y en contra de una misma cuestión, como se indica en la colección de argumentos conocida como los *Dissoì Lógoi*[10]. (Esto explicaría por qué se les acusó de «convertir el argumento más débil en el más fuerte», como también de hacer que la parte culpable se impusiese en los tribunales). Los diálogos platónicos sugieren además que sofistas como Hipias, Gorgias y Protágoras sostenían su excelencia en algún tipo de técnica de preguntas-y-respuestas[11]. Es posible que todos estos desarrollos conformasen el fondo de la práctica real de Sócrates, pero no nos conciernen aquí. Nuestro tema no es la historia intelectual del siglo V, sino la aparición de la dialéctica en los escritos platónicos.

La única cuestión histórica que no podemos ni eludir ni, por desgracia, resolver es la contribución personal de Sócrates. ¿Cuánto de lo que hallamos en los diálogos se lo debía Platón realmente a su maestro? Como sostuve en el capítulo III, la evidencia literaria respecto de la filosofía de Sócrates es tan tardía y ahistórica que realmente no podemos responder a esta pregunta con alguna seguridad[12].

La evidencia de que disponemos nos lleva a pensar que la práctica socrática del *élenchos* era algo mucho más personal y asistemático de lo que encontramos en los diálogos de Platón. Esto se refleja en la *Apología*, tanto en el interrogatorio de Meleto como en el propio alegato de Sócrates: «Si uno de vosotros afirma que se interesa por la sabiduría y la verdad y la virtud, no le dejaré seguir adelante, sino que le preguntaré y le examinaré y le pondré a prueba, y si me parece que no posee virtud, pero afirma poseerla, se lo reprocharé» (*Apología* 29 e). Así, en el *Laques*, Nicias advierte de que todo el que se ponga a hablar con Sócrates, con independencia del tema que originalmente esté en discusión, al final se verá obligado «a dar cuenta de sí mismo, de qué tipo de vida lleva en la actualidad y de cómo ha vivido en el pasado» (*Laques*

9 D. L. VII, 57, IX, 25. Cf. Richard Robinson 1953, p. 91 y ss. Probablemente Aristóteles estaba influido por el tratamiento que Platón le da a Zenón en el *Fedro* (261 d) y el *Parménides* (127 d y ss.).

10 DK 90, traducción en Sprague 1972, pp. 279-293. Cf. Guthrie 1969, pp. 316-319. En T. M. Robinson 1979 se establece, traduce y comenta de nuevo el texto.

11 *Hipias menor* 363 c-d, *Gorgias* 447 c 5-8, d 6-448 a 3, 449 c 7-8, *Protágoras* 334 e 4-335 a 3.

12 No hay razón para dudar de que Sócrates fue un maestro en el arte de la conversación filosófica mediante preguntas y respuestas, como lo ilustran los diálogos. Pero existen muchas razones para dudar de que la práctica socrática tuviese la forma regulada que se le atribuye a veces al *élenchos*. Cf. Kahn 1992, pp. 251-256.

187 e-188 a). A partir de indicaciones de este tipo, así como del *élenchos* paradigmático que se describe en el *Alcibíades* de Esquines (cf. arriba, p. 49 y ss.), podemos concluir que Sócrates no buscaba tanto refutar una tesis mediante la contradicción formal, cuanto más bien por medio de una contradicción más pragmática entre lo que el interlocutor afirma que cree y la vida que lleva en realidad.

V Referencias a la dialéctica en los diálogos anteriores a la *República*

Atendemos ahora a la discusión explícita sobre la dialéctica en los diálogos tempranos, es decir, en las obras del Grupo estilístico I. Como he mencionado, el surgimiento del concepto de dialéctica se señala tanto por un uso filosófico marcado del verbo *dialégesthai* y verbos afines, como por la discusión sobre el método hipotético. En esta sección voy a analizar los ejemplos del primer tipo; me ocuparé del método hipotético en los §§ VI y VII.

Hay seis diálogos anteriores a la *República* en los que *dialégesthai* y formas relacionadas se utilizan con fuerza especial. Estos pasajes se dividen en tres grupos, que se distinguen tanto por la forma como por el contenido. En el primero, que comprende el *Hipias menor*, el *Gorgias* y el *Protágoras*, sólo aparecen las formas verbales, y la contraposición se da entre la técnica conversacional de Sócrates y la preferencia de los sofistas por la elaboración de discursos. En el segundo grupo, representado por un único texto del *Menón*, aparece la forma adverbial *dialektikóteron* («de forma más dialógica»), y la contraposición no se produce entonces con la retórica sino con la erística, como en la primera referencia a la dialéctica en la *República* (V, 454 a, citado más arriba, en la p. 307). En cuanto al tercer grupo, en el *Eutidemo* y el *Crátilo* (como en *República* VII y a menudo en diálogos posteriores) tenemos el adjetivo *dialektikós*, «hábil en la conversación (filosófica)», en otras palabras, «dialéctico». De modo que estos tres grupos cubren el intervalo entre el uso perfectamente idiomático del verbo «conversar» y la terminología semi-técnica de los libros centrales de la *República*.

Grupo A

En la *Apología* y otros textos, Sócrates se refiere a menudo a sus conversaciones mediante el verbo *dialégesthai*, sin que se sugiera que esta palabra tenga un peso filosófico especial[13]. En el *Hipias menor* encontramos el que con

[13] Por ejemplo, *Apología* 19 d (*bis*), 21 c, 33 a, 41 c.

toda probabilidad es el primer uso metodológicamente marcado de *dialégesthai* para la técnica de preguntas y respuestas, en contraposición con la preferencia sofística por la oratoria. Hipias ha propuesto una competición entre discursos sobre un tema en controversia (369 c 6-8); Sócrates dice que no obtendrá provecho de un largo discurso, pero que se curaría de su ignorancia si respondiesen a sus preguntas (373 a). Apela a su anfitrión, Eudico, para que le pida a Hipias que le responda: «puesto que me has exhortado a que converse (*dialégesthai*) con Hipias», y no a que escuche sus discursos (373 a 6-7)[14].

Esta misma contraposición se establece de forma más sistemática en el *Gorgias* y el *Protágoras*. Así, Sócrates ha venido a conversar (*dialégesthai*) con Gorgias y a plantearle preguntas, y no más bien a escuchar la exposición de su discurso (*epídeixis*, *Gorgias* 447 b-e). Cuando se le pide a Polo que diga qué arte profesa Gorgias, en lugar de responder en qué consiste lo alaba (448 e). Su error muestra que «ha estudiado lo que se denomina retórica, en lugar de *dialégesthai*» (448 d 9); si hubiese practicado el arte de la conversación, habría respondido a la pregunta tal como se le pedía[15]. Las dos técnicas no sólo se contraponen en cuanto a la extensión de las respuestas (Sócrates exige *brachylogia* en vez de *makrología* en 449 c 5; cf. 461 d 6), sino sobre todo con relación al modo de la prueba y la refutación (*élenchos*). No se trata del número de testigos que Polo pueda llamar en su contra, «dicha refutación no vale nada frente a la verdad» (471 e 7), pues todos ellos pueden dar falso testimonio, y Sócrates no es hábil en el recuento de votos; sólo se dará por satisfecho «si puedo llamarte a ti mismo como el único testigo que esté de acuerdo con lo que digo» (472 b 6).

Esta contraposición entre *dialégesthai* y oratoria permite distinguir la concepción platónica del discurso filosófico frente a la de Isócrates, al que le gustaba utilizar el término *philosophía* para designar su propio tipo de educación. Pues bien, Platón está bastante preparado para competir como redactor de discursos, sólo tenemos que recordar la *Apología* y la Oración Fúnebre en el *Menexeno*, por no mencionar la serie de discursos que encontramos en el *Banquete* y el *Fedro*. Pero aunque pueda batir a Isócrates en su propio terreno, su enfoque respecto del *dialégesthai* en cuanto método de preguntas-y-res-

---

[14] Para una indicación sobre el sentido pre-platónico (y por tanto genuinamente socrático) del uso señalado de *dialégesthai* para referirse al modo de preguntar de Sócrates, cf. el texto de Antístenes en *SSR* V a 187, línea 17 (citado más arriba, en el capítulo IV, p. 143).

[15] Esta es la regla de buen método, especificar de qué habla uno antes de juzgar si es bueno o malo (463 c) (cf. más arriba, capítulo VI, § III. El pasaje de *Gorgias* 448 d parece el único ejemplo anterior a la *República* en el que *dialégesthai* o verbos afines están conectados directamente con la búsqueda de una definición. Sin embargo, aquí el énfasis se pone probablemente en la habilidad en preguntar-y-responder, y no tanto en la pregunta *¿qué-es-X?* misma.

puestas ha sido concebido para dejar claro que la oratoria y el formato de la lectura no son el vehículo apropiado para una investigación filosófica seria.

A lo largo del *Protágoras* se prolonga la misma oposición: Sócrates le recuerda al sofista su pretensión de ser experto en preguntas-y-respuestas así como en elaborar discursos (329 b), tanto en las respuestas breves (*brachylogía* una vez más) como en las largas (334 e 4-335 a 3). Insistiendo en su pretensión de poseer esta doble competencia, Alcibíades consigue forzarle para que se pliegue a la solicitud de Sócrates, en el momento crítico en que éste amenaza con marcharse antes que escuchar largos discursos. «Sócrates se rinde ante Protágoras en la elaboración de largos discursos (*makrología*), pero me sorprendería que se rindiese ante nadie en la habilidad de conversar (*dialégesthai*) y en saber cómo dar cuenta (*lógos*) racionalmente y recibirla», dice Alcibíades (336 b 8-c 2). Esta última fórmula quedará como la marca distintiva del dialéctico: la capacidad de defender racionalmente una tesis, o de obtener su defensa, mediante preguntas y respuestas[16].

Grupo B

Todos los ejemplos que se han tomado en consideración hasta ahora emplean el verbo, la mayoría de ellos en infinitivo (*dialégesthai*). En *Menón* 75 d encontramos la que bien puede ser la primera aparición en griego de la raíz nominal **dialektik*-, que dará (en la *República*) el adjetivo dialéctico, junto con el sustantivo correspondiente. Aquí la contraposición no se produce con la retórica, sino con la erística, es decir, no con la elaboración de discursos, sino con un modo de argumentación diferente mediante preguntas y respuestas. En este caso (así como en muchos ejemplos de los diálogos tardíos, donde dialéctica se contrapone a erística[17]) *dialégesthai* representa una forma de conversación constructiva, cooperativa, opuesta a una competición reñida.

La erística es la búsqueda de la refutación por la refutación, como una especie de deporte. Menón se queja de que la definición socrática de figura (*schêma*) emplea la noción de color; «pero, ¿qué sucede si alguien dice que no conoce el color y está tan perdido con respecto al color como con respecto a la figura?, ¿qué tipo de respuesta crees que tendrías que darle?». Sócrates responde:

> Una respuesta verdadera. Y si el que pregunta es de esos erísticos astutos y competitivos, le diría: «Te he respondido. Si lo que he dicho no es correcto, te corresponde pedirme cuentas (*lambánein lógon*) y refutarme (*elénchein*)».

[16] Para los paralelismos de *dialégesthai* entendido como *lógon doûnai kaì déxasthai* cf. *República* VII, 531 e (citado más arriba, en la p. 304); *Protágoras* 336 d 1, 338 e 5, 339 a 3 (y cf. 348 a, b 5 y ss.); *Cármides* 165 b 3; *Laques* 187 c 2, d 2, 10.
[17] *República* V, 454 a-b, *Filebo* 17 a 4; cf. *Sofista* 231 e 1-5; *República* VII, 537 e-539 c.

> Pero si quiere tener una conversación (*dialégesthai*) con otro como nosotros, que somos amigos, tiene que responder de forma más amable y más dialogante (*dialektikóteron*). Y pienso que más dialogante no es sólo responder con verdad, sino también por medio de aquello que el interlocutor[18] acepta conocer (*Menón* 75 c 7-76 a 3).

Aquí se le da una estructura mucho más precisa a la noción de conversar al modo socrático. A continuación, Sócrates obtiene de Menón la concesión de que entiende y acepta todos los términos que se utilizarán en la nueva definición de la figura (75 d 7-76 a 3). Tenemos algo así como el esbozo de una axiomatización primitiva, relativa a lo que el interlocutor acepta como conocido. De este modo, Sócrates prepara una definición matemática explícita, al caracterizar la figura como el límite de un cuerpo sólido, asegurándose de la aceptación preliminar por parte de Menón de los términos indefinidos pero familiares que aparecerán en la definición. Mediante un procedimiento similar, en otros lugares Sócrates comienza a menudo un argumento haciendo que el interlocutor se muestre de acuerdo con ciertos términos u obligaciones básicas[19].

En el texto del *Menón* que he citado (75 c-d) se pone énfasis en el orden epistemológico: el proyecto de definición parece requerir un movimiento desde lo familiar hasta lo menos familiar, desde lo conocido hasta lo desconocido. Sin embargo, tal como vimos en el capítulo VI, esto conduce a la paradoja sobre la búsqueda de lo que uno no conoce, y la respuesta a la paradoja de Menón es la reminiscencia, que explica cómo es posible en principio la búsqueda de una definición desconocida. Ahora bien, todavía no se ha encontrado una definición de la virtud, y en consecuencia, Sócrates introduce el método hipotético como un sustitutivo: si la virtud es tal y cual, entonces es susceptible de que se la enseñe; de lo contrario, se sigue otra cosa. Este método es esencial para la concepción posterior de la dialéctica, por lo que volveremos al texto del *Menón* en la próxima sección.

---

[18] En este lugar el texto dice *ho erotómenos*, «el que responde», pero probablemente debería decir *ho erotôn*, «el que pregunta». Cf. la nota de Bluck *ad loc*. El sentido está claro.

[19] Para los paralelismos de *teleutèn kaleîs ti* y *epípedon kaleîs ti* en *Menón* 75 e 1 y 76 a 1, cf. *Menón* 88 a 7 *sophrosýne ti kaleîs*; *Protágoras* 332 a 4 *aphrosýnen ti kaleîs*; *Gorgias* 495 c 3 *epistémen pou kaleîs ti*; etc. (para una fórmula equivalente, cf. también *Protágoras* 330 c 1 *he dikaiosýne prâgmá tí estin è oudèn prâgma*; 332 c 3 *ésti ti kalón*; c 5 *ésti ti agathón*). Eutidemo parodia la táctica en *Eutidemo* 276 a 3: *kaleîs dé tinas didaskálous è oú* (como advierte Hawtrey, *ad loc.*).

Grupo C

A partir de la misma raíz que la forma adverbial que acabo de citar del *Menón*, en el *Crátilo* y el *Eutidemo* encontramos el adjetivo *dialektikós* referido a aquellos que son hábiles en el arte de la conversación filosófica. El significado literal del adjetivo permanece así en contacto con el uso idiomático del verbo, pero el papel de *dialektikoí* en estos dos diálogos encierra grandes dosis de la nueva doctrina platónica.

El pasaje del *Crátilo* podría haber sido concebido para introducir el término *dialektikós* por primera vez, puesto que su aparición ha sido preparada mediante una cuidadosa *epagogé*. El dialéctico figurará aquí como aquel que utiliza las palabras, y por tanto como el juez adecuado de si el forjador de palabras, quien dio los nombres, hizo bien su trabajo. Esta noción se introduce del siguiente modo (390 b): «¿Quién sabrá si el carpintero que fabrica una lanzadera ha puesto la forma (*eîdos)* apropiada en la madera que utilice?». Respuesta: el tejedor que usa la lanzadera. Y así, el que toca la lira será el mejor juez de la obra del fabricante de liras, y el capitán de barco de la obra del armador. Entonces, ¿quién sabrá mejor cómo juzgar la obra de quien puso los nombres?, ¿quién verá mejor si puso la forma adecuada de la palabra (*tò toû onómatos eîdos*) en las sílabas que utilizó, «tanto aquí como entre los bárbaros? ¿No es la persona que usará el producto, a saber, aquel que sabe cómo preguntar y responder? Sí. Pero, ¿no llamas a quien sabe cómo preguntar y responder "hábil en la conversación" (*dialektikós*)? Sí» (390 c; cf. 390 a 5)[20].

Este pasaje pone sutilmente en conexión la técnica socrática de preguntas-y-respuestas que nos es familiar con una nueva tarea: juzgar si las palabras de cualquier lengua tienen su forma natural, «considerando cuál es el nombre que cada cosa tiene por naturaleza» (390 e 2), el nombre natural o la forma apropiada. Si es competente, quien nombra ha de saber cómo poner esa forma «en los sonidos y las sílabas, considerando qué-es-el-nombre-mismo (*pròs autò ekeîno hò éstin ónoma*, 389 d 5-7)». Aquí, por primera vez (y la única en los diálogos del Grupo estilístico I) se concibe al *dialektikós* como alguien que ha de tener acceso a las Formas —tanto a la Forma del Nombre en general como a la Forma correspondiente a cualquier nombre particular—, para ejercitar con éxito sus habilidades conversacionales.

En determinados respectos de consideración las Formas del *Crátilo* son justamente como las del *Fedón* y la *República*; en particular, la designación técnica de una Forma es exactamente la misma en ambos lugares: «Lo-que-la-

[20] Posteriormente el propio *Crátilo* se hace eco de modo desenfadado de este pasaje a la hora de establecer la etimología de *héros* en 398 d 7, donde se llama *dialektikoí*, después de los sabios, a los oradores, en la medida en que son «buenos respondiendo preguntas (*erotân*)».

cosa-misma-es», *autò ekeîno hò éstin*. Pero en otros aspectos la doctrina del *Crátilo* se desvía bastante; lo trataré más adelante, en el capítulo XI, § VIII.

El último ejemplo procede de uno de los diálogos más peculiares del Grupo I, el *Eutidemo*. La *mise en scène* de este diálogo tiene lugar en el gimnasio del Liceo, una reminiscencia del *Cármides* y el *Lisis*, y su marco narrativo se asemeja más al del *Fedón* que al del *Protágoras* (puesto que Critón, que está escuchando a Sócrates, interviene repetidas veces en la discusión). En lo que se refiere al contenido, tiene tantos vínculos con el *Menón* que un comentarista reciente sugiere que los dos diálogos fueron escritos a la par[21]; y el estilo es sin lugar a dudas el del Grupo I[22].

Así, puesto que todo indica que el *Eutidemo* fue escrito antes que la *República*, tenemos aquí el caso más notable de referencia proléptica en los diálogos tempranos, pues la mención de *hoi dialektikoi* en *Eutidemo* 290 c sólo puede entenderse como una alusión a la relación entre las matemáticas y la dialéctica descrita en *República* VI-VII. El joven Clinias, repentina y misteriosamente dotado de una sabiduría sobrenatural, explica por qué el arte de los generales no puede ser el conocimiento que garantice la felicidad, puesto que se trata de una forma de caza. Los generales les entregan sus conquistas a los políticos, que saben cómo hacer uso de ellas, del mismo modo que los cazadores y los pescadores tienen que entregarles sus capturas a los cocineros.

> Y de nuevo, geómetras, astrónomos y aritméticos también son cazadores, pues todos estos expertos no hacen diagramas, sino que descubren verdades sobre la realidad (*tà ónta*). Ahora bien, puesto que no saben cómo hacer uso ellos mismos de sus descubrimientos, sino sólo cómo atraparlos, supongo que aquellos de entre ellos que no sean absolutamente estúpidos les entregarán sus hallazgos a los *dialektikoí* para que hagan uso de ellos (*Eutidemo* 290 c).

El *Eutidemo* está lleno de enigmas, pero ninguno mayor que este: la referencia críptica a la superioridad de la dialéctica sobre las matemáticas tiene que implicar la epistemología de la Línea y, más en concreto, la formación de los guardianes en *República* VII, donde encontramos las tres ramas de la matemática que se mencionan en este texto.

Se trata de la única referencia semi-técnica a la dialéctica en el *Eutidemo*, pero todo el diálogo se ocupa del arte del *dialégesthai* en el sentido de *Menón* 75 d, la técnica conversacional de Sócrates por oposición a la búsqueda erísti-

---

[21] Hawtrey 1981, pp. 8-10.

[22] Cf., por ejemplo, las figuras de Ritter que cita Brandwood (1990, pp. 66 y 72): de los cuarenta y tres rasgos de estilo del último Platón, el *Eutidemo* sólo tiene cuatro, el mismo número que el *Protágoras*. (*República* I tiene nueve rasgos tardíos; los demás libros de la *República* van de los trece a los veintidós; el *Teeteto* tiene veinticinco, el *Fedro* veintiuno).

ca de refutaciones. En el § VIII volveremos sobre el *Eutidemo* y veremos que contiene muchas otras alusiones a la doctrina platónica tardía.

Para un lector que no esté familiarizado con la doctrina que se expone en la *República*, la referencia a la dialéctica en 290 c no puede sino resultar desconcertante. ¿Qué efecto se busca? Supongo que este pasaje fue concebido como un indicio sugerente de lo que estaba por venir; desempeña una función proléptica, que no se diferencia de cuanto indiqué sobre el uso del término *aporía* en el capítulo VI, § VII.

VI LA HIPÓTESIS EN EL *MENÓN*

En el pasaje de *República* VI sobre la Línea lo que distingue la dialéctica de las matemáticas es el uso que hacen de las hipótesis. El método hipotético se introduce por primera vez en el *Menón*; reaparece en el *Fedón* y también en el *Parménides*. En la próxima sección someteré a examen hasta qué punto se puede hallar una concepción unificada subyacente a estas cuatro exposiciones.

La noción de hipótesis en el *Menón*, que según afirma Platón procede de los matemáticos, nos pone ante la primera exposición teórica conocida de la inferencia deductiva. Obviamente, encontramos ejemplos de deducción en todos los diálogos. Los argumentos deductivos tuvieron que ser un modo de proceder familiar en las matemáticas, y se los puede documentar en filosofía desde la época de Parménides y Zenón. Por tanto, no sorprende encontrar que los diálogos tempranos de Platón poseen una terminología para las premisas –«lo que se ha acordado» o lo que aceptó el interlocutor (*tà homologémena*)[23]–, para la consecuencia o conclusión –«lo que se sigue del argumento» (*tà symbaínonta ek toû lógou*)[24]–, para sacar o «calcular» las consecuencias –*syllogízesthai*[25]– y para la contradicción –«decir lo que se opone a uno mismo» (*enantía légein heautoî*)[26]–. (Más adelante se discutirá el problema de si hay un término preciso para la consistencia lógica). Los diálogos tempranos también emplean el término *hypóthesis* para la posición o tesis que el

[23] La noción de «premisa» emerge, como es natural, del sentido –especificado por el contexto– de «lo que se ha acordado», por ejemplo en *Gorgias* 477 c 7: *ek tôn homologeménon* (cf. *Hipias menor* 368 e 3: *ek tôn homologeménon emoí te kaì soí*), 479 b 4: *ek tôn nûn hemîn homologeménon*. Así en 480 b 3: *tà homologémata*. Cf. *Protágoras* 332 d 1, etc.

[24] *Hipias menor* 369 a 5; *Gorgias* 479 c 5, etc.

[25] *Gorgias* 479 c 5, 498 e 10. Cf. *symbibázo* en *Hipias menor* 369 d 5, *analogízesthai* en *Protágoras* 332 d 1. La conclusión se piensa como atadura, y si se sigue una contradicción hay que resolverla liberando o desatando una de las premisas (*lûsai* en *Gorgias* 509 a 2, *Protágoras* 333 a 1, 6).

[26] *Apología* 27 a 4, *Hipias menor* 371 a 6, *Laques* 196 b 4, etc.

interlocutor trata de defender[27]. Ahora bien, el *Menón* es el primer texto, hasta donde sé, que distingue marcada y claramente entre la verdad de las premisas y la validez de la inferencia. En este sentido, el método hipotético platónico inicia la teoría de la inferencia deductiva.

Platón comienza citando un ejemplo de lo que podríamos denominar una prueba condicional en matemáticas, aunque la describe como un problema de construcción geométrica. ¿Puede un área triangular dada inscribirse en un círculo dado? Respuesta: no lo sé, pero puedo contestar de forma condicional, sobre la base de un supuesto (*ex hypothéseos*, 86 e 3-4). Si el área puede satisfacer una condición especificada, entonces se sigue una cosa; si no puede satisfacer esa condición, se sigue una consecuencia diferente (*állo ti symbaínein*, 87 a 6). Podemos abordar del mismo modo la posibilidad de que se enseñe la virtud: no sé si se la puede enseñar o no, pero puedo especificar una condición tal que, si la virtud satisface dicha condición, sea susceptible de enseñarse, mientras que de no hacerlo, no lo será. ¿Cuál es esa condición? «Si la virtud es un tipo de conocimiento, está claro que se la puede enseñar» (87 c 5). Aquí la prótasis especifica la *hypóthesis*, la apódosis nos dice qué se sigue si se satisface la condición. Nótese que la apódosis no se sigue inmediatamente de la *hypóthesis* (se puede enseñar la virtud), sino de ésta en conjunción con otra premisa que se acaba de especificar: «únicamente se puede enseñar el conocimiento» (87 c 2).

El hecho de que la conexión entre condición y consecuencia se formule aquí, y de nuevo en 89 c 3 y d 3, como una proposición condicional (con la forma «si *p*, entonces *q*») ha llevado a algunos comentaristas a suponer que la *hypóthesis* en cuestión es toda la construcción «si... entonces...», y no más bien la prótasis sola[28]. Sin embargo, esta interpretación no logra dar cuenta del ejemplo matemático, que distingue claramente la condición de la consecuencia, a la vez que las *vincula* mediante una fórmula «si... entonces...»: si el área es tal y cual, entonces se sigue tal otra cosa (87 a). En la *hypóthesis* sobre la virtud, esta conexión se expresa por medio de la misma forma condicional: «si la virtud es conocimiento, entonces *está claro que* se la puede enseñar» (87 c 5), donde la frase «está claro que» (*dêlon hóti*) expresa la consecuencia lógica que conecta las dos cláusulas, como lo hacía «se sigue que» (*symbaínei*) en el ejemplo matemático. La forma condicional («si... entones...») no especifica

[27] *Eutifrón* 11 c 5, *Gorgias* 454 c 4; igualmente también *Fedón* 94 b 1. Cf. el análisis de los verbos *títhemi* e *hypotíthemai* en Richard Robinson 1953, pp. 93-97.

[28] Richard Robinson en la primera edición de *Plato's Earlier Dialectic* 1941, p. 122 y ss. Y también Crombie 1963, vol. II, p. 533, y Bostock 1986. Robinson corrige este error en su segunda edición (Richard Robinson 1953, p. 116 y ss.) en respuesta a las críticas de Cherniss y Friedländer; le sigue Bluck 1961, p. 86, junto con la nota 4.

una única proposición (como podría llevarnos a suponer nuestra familiaridad con el cálculo proposicional), y por consiguiente no puede referirse tan sólo a la *hypóthesis*, sino que es precisamente la fórmula platónica para el vínculo deductivo entre dos proposiciones, entre la hipótesis y la consecuencia[29].

Hasta donde se me alcanza, Platón no dice una palabra sobre la validez de una inferencia; pero distingue claramente entre (A) la cuestión de si la conclusión «se puede enseñar la virtud» es condicionalmente verdadera, es decir, si se sigue de la hipótesis, y (B) la cuestión de si la hipótesis es verdadera. Trata las dos cuestiones de forma bastante distinta. La cuestión A se decide inmediatamente en términos afirmativos (87 c 5-10); mientras que B se somete a debate durante el resto del diálogo. Primero se nos ofrece un argumento a favor de la verdad de la hipótesis (87 c-89 a 5); a continuación, Sócrates expresa sus dudas respecto de esta opinión, al tiempo que vuelve a afirmar la verdad del condicional (89 d 3-5), es decir, reitera su respuesta positiva a A; por último, desarrolla un interesante argumento indirecto contra la hipótesis.

1. Si la virtud es conocimiento, entonces se la puede enseñar.
2. Si se puede enseñar la virtud, tiene que haber maestros de virtud.
3. Pero no hay maestros de virtud.
4. Por consiguiente, la virtud no se puede enseñar, y en consecuencia no es conocimiento.

Desde el punto de vista de la forma lógica, tenemos aquí un buen ejemplo de *modus tollens* utilizado correctamente para «destruir» o «eliminar» una hipótesis mediante la negación de sus consecuencias: (1) p implica q, (2) q implica r, pero (3) no r, de modo que (4) no q y, por tanto, (5) no p. En términos de la teoría de la dialéctica de *República* VI, un modo de superar una hipótesis sería eliminarla[30].

Obviamente, este argumento particular del *Menón* no está libre de duda, debido a una ambigüedad en la proposición 2. La discusión subsecuente con Ánito y Menón muestra que no hay maestros de virtud que reciban un reconocimiento general (90 a-96 c); pero esto no prueba que no existan maestros de virtud, y menos aún que sea imposible que existan. Incluso si realmente no se

[29] El valor de inferencia de la forma condicional está todavía más claro en los ejemplos de hipótesis del *Parménides*, por ejemplo en 136 a: «con relación a la *hypóthesis* que planteó Zenón, si hay Multiplicidad, se sigue que...»; 137 b 3: «Comenzaré con mi propia *hypóthesis*, que se establece con relación al Uno mismo, ¿qué se ha de seguir si hay Uno o no hay Uno (*eíte.. eíte...*)?».

[30] La reconstrucción que hago del argumento negativo como *modus tollens* pretende ser más sugerente que histórica. Una lectura más platónica de este pasaje interpretaría la existencia de maestros como una hipótesis anterior, como en el ejemplo matemático: si hay maestros de virtud, entonces se puede enseñar la virtud; de lo contrario, no. (Sigo aquí una sugerencia de Vassilis Karasmanis).

encontrasen maestros de virtud, tan sólo significaría que la virtud no se puede enseñar en las circunstancias presentes, no que no se pueda enseñar. (El griego *didaktón* mantiene una oportuna ambigüedad entre «enseñado» y «susceptible de ser enseñado»). Y Platón termina el diálogo con una significativa insinuación de que se podría encontrar un auténtico maestro, que sería como Tiresias entre los muertos, un caso de auténtica virtud entre las sombras (100 a).

Pese a la falacia medio oculta, el argumento en *modus tollens* contra la hipótesis es útil para introducir la distinción entre la virtud basada en el conocimiento y la virtud basada en la opinión verdadera. Así, tanto la rama positiva del argumento, que afirma la hipótesis (que la virtud es conocimiento), como la rama negativa, que niega dicha proposición, llevan a la verdad. De hecho, como hemos visto[31], hay dos tipos de virtud; y en la *República*, Platón propondrá dos tipos de educación (una en la música y la gimnasia, otra en las matemáticas y la dialéctica) concebidos ambos para producir virtud.

Volvamos la vista ahora a la rama positiva, donde se afirma la hipótesis. Tenemos un argumento breve y sencillo que, a partir de la hipótesis, deduce la conclusión de que «se puede enseñar la virtud»; a continuación hay un argumento más extenso a favor de la hipótesis –que la virtud es conocimiento–, que comienza con una premisa más general, «la virtud es algo bueno», que a su vez se etiqueta expresamente como *hypóthesis* (87 d 3). De modo que nuestra hipótesis sobre la virtud como conocimiento se va a defender invocando un supuesto más fundamental sobre la naturaleza esencial de la virtud, que prefigura lo que el *Fedón* denominará hipótesis «más elevada». Pero una vez más, aquí la conclusión no es una inferencia inmediata a partir de la nueva hipótesis, hace falta una premisa adicional: «que no hay nada bueno salvo el conocimiento» (87 d 4 y ss.), la cual requiere a su vez un extenso argumento, que parte de la premisa de que «las cosas buenas son beneficiosas» (87 e 2). Sin duda, es significativo que las tres premisas más elevadas contengan el término *bueno*, que pone así la base para «dar cuenta» de nuestra hipótesis original. De modo que aquí, en la primera ilustración explícita del método hipotético, no sólo se prefigura el método de defensa de una hipótesis (que consiste en apelar a una hipótesis más elevada, como en el *Fedón*), sino también el recurso dialéctico último a una concepción del Bien, como sucederá en la *República*. Todos estos desarrollos futuros se encuentran implícitos en el texto del *Menón* como los pétalos bien prietos de una de esas flores japonesas que se abren en el agua.

Si volvemos la vista atrás, a nuestras observaciones sobre la hipótesis en el *Menón*, vemos que aproximadamente la mitad del diálogo, desde la introducción del método hipotético en 86 e hasta el final del mismo en 100 b, constitu-

[31] Cf. arriba, p. 232 nota 8, y p. 281 y ss.

ye un largo ejercicio en este método, donde Sócrates argumenta tanto desde la afirmación como a favor de la negación de la hipótesis, como también en defensa de la hipótesis misma. En el *Parménides* encontraremos cierto paralelismo de las ramas afirmativa y negativa del método empleado aquí; pero antes vamos a tomar en consideración la noción de hipótesis en el *Fedón*, que incluye una descripción teórica del método que se ha puesto en práctica en el *Menón*.

VII LA HIPÓTESIS EN EL *FEDÓN* Y LOS DIÁLOGOS POSTERIORES

El *Fedón* no se refiere a la dialéctica como tal. Sin embargo, es correcto equiparar lo que dice en 90 b sobre «el arte de argumentar» (*he perì toùs lógous téchne*), el arte que se contrapone a los argumentos antilógicos (*antilogikoì lógoi*) —argumentos que buscan la contradicción—, a una mención de la dialéctica. Y cuando Sócrates viene a dar cuenta de su propio método de argumentación (*lógoi*) en 99 e y ss., el concepto de *hypóthesis* desempeña un papel central. Platón desarrolla aquí de un modo nuevo la distinción, que se establece por primera vez en el *Menón*, entre las cuestiones que se etiquetaron arriba como A y B: entre lo que se sigue de la hipótesis y si la propia hipótesis es cierta. Primero se examina lo que resulta de la hipótesis (*tà ap' ekeínes hormethénta*) para ver si concuerdan entre sí unas cosas con otras (*ei allélois symphoneî è diaphoneî*, 101 d 5); pero la justificación de la propia hipótesis es otra cuestión. Únicamente los aficionados a la antilógica (*hoi antilogikoí*) confundirán la discusión sobre el punto de partida (*arché*) con la discusión sobre qué resulta de él (*tà hormeména*). El filósofo que quiera descubrir verdades (*tà ónta*) tendrá que tener clara esta distinción (101 e).

La interpretación de este texto en el *Fedón* tiene muchos puntos controvertidos, que discutiremos tras examinar todo el contexto. Voy a atender en primer lugar a lo que esta sección del *diálogo* tiene que decir sobre el camino descendente, el método hipotético propiamente dicho, tal como se lo describe por primera vez en el *Menón*. Comienzo, dice Sócrates, «estableciendo (*hypothémenos*) en cada caso el *lógos* que me parece más sólido. Y doy por verdadero todo cuanto me parece concordar (*symphoneîn*) con él...; como no verdadero lo que no concuerda» (100 a). Respecto a la noción que aparece aquí del *lógos* más sólido o más firme (*erromenéstatos*), podemos compararla con la temprana advertencia de Simias de que, sobre asuntos muy difíciles como la inmortalidad, donde podría suceder que fuese imposible tener un conocimiento definido en esta vida, sin embargo, no hemos de retroceder a la hora de examinar afirmaciones (*elénchein*) de cualquier signo, de manera que, si no podemos

descubrir cómo son realmente las cosas, «tomemos el mejor y el más irrefutable de los *lógoi* humanos y aceptemos el riesgo de echarnos con él a la mar, como si se tratase de la balsa de Odiseo» (85 c-d).

La balsa que Sócrates ha elegido en el *Fedón*, la *hypóthesis* fundamental que sólo es designada como tal en 100 b, pero que de hecho ha servido como base para su posición a lo largo del diálogo, es la doctrina de las Formas. El primer argumento socrático, su *apología* de la disposición para morir, comienza con la siguiente afirmación: «¿Decimos que hay algo justo en sí mismo?, ¿y también algo bello y bueno?» (65 d). Un poco más adelante, la doctrina de la reminiscencia vuelve a poner en conexión el alma con las Formas eternas: «si existe aquello de lo que siempre estamos hablando, algo bello y bueno y todas estas clases de ser (*ousía*)..., entonces es necesario que, al igual que existen estas cosas (o son reales, *éstin*), también exista nuestra alma, incluso antes de que hayamos nacido» (76 d 7 y ss.). Y cuando se plantea la objeción de que si el alma es armonía entonces ha de perecer con el cuerpo, Sócrates señala que esta opinión es incompatible con la reminiscencia y que Simias tiene que elegir entre ellas (92 c). La elección es fácil, puesto que la doctrina de la armonía se ha aceptado sin someterla a ningún examen (*apódeixis*), tan sólo sobre la base de su plausibilidad (*eikóta*); mientras que la doctrina de la reminiscencia se ha establecido cuidadosamente mediante «una *hypóthesis* que merece aceptación», a saber, la conexión necesaria entre el alma y las Formas (92 d). El uso que se hace aquí del término *hypóthesis* puede considerarse proléptico respecto del pasaje de 100 b, donde Sócrates introduce las Formas de manera explícita como su hipótesis.

La lógica de la respuesta de Simias en 92 d consiste en decir que *puesto que* la doctrina de la armonía es incompatible con la reminiscencia y *puesto que* la reminiscencia se ha establecido sobre la base de una hipótesis más fundamental, la doctrina de las Formas, por lo tanto hay que rechazar la doctrina de la armonía: está «en discordancia» con la reminiscencia (*ou synoidós*, 92 c 8; cf. *pôs synaísetai;* en 92 c 3). Por consiguiente, el rechazo ilustra la rama negativa del camino descendente: «supongo que es falso lo que no concuerda (*symphoneîn*) con la hipótesis» (100 a 6). Por otra parte, el argumento que va desde las Formas hasta la reminiscencia, al igual que el argumento final que va de las Formas a la inmortalidad, ilustra la rama positiva del método: «supongo que es verdadero lo que me parece que concuerda con ella» (100 a 5). Así, la mayor parte del *Fedón*, al igual que la segunda mitad del *Menón*, es un ejercicio sistemático en el método hipotético, con la diferencia de que aquí quien proporciona la *hypóthesis* es la doctrina de las Formas.

La noción de «concordancia» (*symphoneîn*) que se emplea en 100 a, en los pasajes que se acaban de citar (y nuevamente en 101 d, que analizaremos a

continuación), ha sido el tema principal de controversia entre los intérpretes[32]. Si está en juego la consistencia lógica, tiene sentido que se rechace lo que entra en conflicto con la hipótesis, pero sería una locura aceptar como verdadero todo cuanto se halla en consonancia con ella (para la mayor parte de las hipótesis, y para *muchas* de las instancias que pueden sustituir a *p*, tanto *p* como no-*p* estarán en consonancia con una hipótesis dada). Por otra parte, si consideramos que *symphoneîn* significa «seguirse de» o «quedar establecido por», entonces es razonable aceptar lo que se sigue de la hipótesis, pero no considerar como falso todo cuanto *no* se sigue (una vez más, en muchos casos ni *p* ni no-*p* se seguirán de una hipótesis particular). Está claro que si Platón tiene a la vista un método razonable, por «acuerdo» entiende algo más fuerte que la consistencia lógica y más débil que la implicación lógica.

Aquí la dificultad procede, a mi entender, de que le imponemos al texto platónico nuestra propia noción de deducción. Cuando antes afirmé que el método hipotético de Platón inicia la teoría de la inferencia deductiva, tomé la noción de deducción en un sentido laxo; pero la concepción platónica de la inferencia no tiene la precisión formal de la silogística aristotélica. Tiene una noción clara de la contradicción lógica[33], y una noción definida de consecuencia lógica como «lo que se sigue del argumento» (*symbaínein ek toû lógou*), pero el verbo en cuestión, *symbaínein*, significa simplemente «ocurrir» o «resultar», y Platón nunca establece una distinción clara entre esos resultados «lógicos» (*symbaínonta*) y resultados en general. En cualquier caso, aquí no se emplea la terminología relativamente precisa de la consistencia o la consecuencia; la expresión «concordar con» (*symphoneîn, synaídein*) no equivale a ninguna de ellas.

[32] Cf. Richard Robinson 1953, pp. 126-136, y además Gallop 1975, p. 178, y Bostock 1986, p. 166 y ss.
Para los paralelismos de la metáfora musical de la concordancia, cf. *Gorgias* 457 e 2 *sýmphona*, 461 a 2 *synaídein*, 482 b 6-c 2 *diaphoneîn, asýmphona*, *Protágoras* 333 a 7-8 *ou synaídousin, synaídoien*. Cf. también *Crátilo* 436 c 4-e 1 *symphoneîn*.

[33] Además de los pasajes que tienen la forma indicada más arriba, en la nota 26 (*enantía légein heautoî*), cf. también *Gorgias* 495 a 5: Calicles escoge su respuesta «de forma que lo que digo no sea inconsistente (*anomologoúmenos*)», *Protágoras* 358 e 4 «es imposible a partir de lo que has concedido (*tà homologémena*)» (algo parecido en 360 e 4), 360 a 6 «si concedemos eso, destruiremos nuestros acuerdos anteriores (*homologíai*)». En consecuencia, el método matemático, que tan sólo emplea el examen de la consistencia, concluye *homologouménos* (*República* VI, 510 d 2) y únicamente produce *homología*, no conocimiento (*República* VII, 533 c 5).
Para una exposición más formal por parte de Platón del principio de no contradicción (como no contrariedad), cf. *República* IV, 436 b-437 a. Para una versión en cierto modo caricaturesca del principio en *Eutidemo* 293 c 7-d 6, en términos de negación (Sócrates conoce y no conoce), y no tanto de contrariedad, cf. más adelante la nota 44.

En lugar de hablar de lo que se sigue (*symbaínein*), Platón se refiere aquí a *tà hormethénta*, «lo que procede» de la hipótesis, o «su resultado». Para un escritor tan cuidadoso como él, la elección de este vocabulario tiene que ser significativa. Mi propuesta es que evita deliberadamente el término para la consecuencia porque está presentando el método hipotético como un método más flexible, y también más fructífero, que la inferencia lógica. El método no funciona simplemente estableciendo una cadena lineal de deducciones, sino forjando una teoría compleja o construyendo un modelo. Todo cuanto sea incompatible con algún rasgo básico del modelo, tal como se lo especifica en la *hypóthesis*, será «discordante» (*diaphoneîn*) o no estará en consonancia. Pero la relación positiva «concordar» (*symphoneîn, synaídein*) no es simple consistencia, significa ser apropiado dentro de la estructura, guardar cierta relación positiva con el método enriqueciéndolo o expandiéndolo en cierto modo.

En la interpretación que propongo aquí, «discordar» puede significar sin más incompatibilidad lógica, pero «concordar» (*symphoneîn*) significa hacer alguna contribución constructiva, como sucede con las notas en una melodía o con las voces en un coro. Después de todo, la hipótesis de las Formas en *Fedón* 100 b no es una proposición aislada (a diferencia de la hipótesis de *Menón* 87 b-c), sino una teoría explicativa. La doctrina de la reminiscencia y la inmortalidad del alma no se presentan como consecuencias lógicas de la afirmación de que existen las Formas. La epistemología de la reminiscencia y el concepto de la psique eterna encuentran su lugar en un esquema filosófico amplio sobre la realidad, cuyo componente más fundamental es la ontología de las Formas. La exigencia de que los otros supuestos «concuerden» entre sí y con la hipótesis equivale aquí a decir que la epistemología y la psicología platónicas no sólo tienen que ser consistentes con su ontología, sino que tienen que encajar con ella en una estructura filosófica unificada.

Dado que los distintos desarrollos (*tà hormethénta, tà hormeména*) a partir de la hipótesis no son simples deducciones, para Platón tiene sentido decir que tenemos que considerar «si concuerdan entre sí o están en desacuerdo» (101 d 5). Robinson entiende que esto significa «que las consecuencias de una hipótesis pueden no ser consistentes entre sí», y afirma que no se trata necesariamente de un absurdo lógico, puesto que una única hipótesis «puede tener consecuencias que entren en conflicto con nuestros supuestos de partida, es decir, cuando se combinan con alguna de nuestras creencias primordiales»[34].

[34] Richard Robinson 1953, pp. 131, 133. De modo semejante, Bostock 1986, p. 169. Sin embargo, no creo que Platón lo entienda como una prueba de la hipótesis, de manera que si los *hormethénta* no concuerdan entre sí «se deba rechazar la hipótesis» (Bostock, *ibid.*). Es una prueba de si estamos deduciendo una teoría coherente, no de si el punto de partida era correcto. La cuestión de la justificación de la hipótesis se pospone en 101 d 3, y sólo se retomará en d 6: «Pero si estás obligado a dar cuenta de la hipótesis misma...».

Es correcto, y describe adecuadamente el método que se sigue en el *Menón*, donde la conclusión —«se puede enseñar la virtud»— se deriva tanto de la hipótesis que afirma que «la virtud es conocimiento», como de la creencia de partida de que sólo se puede enseñar aquello que es conocimiento (*Menón* 87 c 2-9; más arriba, p. 318). Pero así como la hipótesis de *Fedón* 100 b es más que una proposición aislada, la noción de lo que se deriva de la hipótesis es —según lo entiendo— más amplia y rica que la noción de consecuencia en el *Menón*; se parece más a la noción de construcción teórica en matemáticas o en física.

Hasta aquí hemos seguido el camino descendente del *Fedón*, que comienza con la aceptación de la hipótesis. Pero Sócrates también toma en consideración qué significaría «dar cuenta de la hipótesis misma» —eso que en la *República* nunca hacen los matemáticos, sino que es la tarea propia del dialéctico—. Cuando se te desafíe[35], dice, «darás cuenta de ella del mismo modo, suponiendo otra hipótesis que parezca la mejor de las que están por encima, hasta que alcances algo adecuado» (*hikanón ti*, 101 e 1).

Naturalmente, es tentador pensar a este respecto en el Bien, el primer principio no hipotético de la dialéctica en la *República*; y la tentación se hace más fuerte con la referencia de Sócrates en la frase siguiente a la hipótesis como un *arché*, un punto de partida o un principio primero. Pero, si bien es cierto que hay un patrón común para el camino ascendente en el *Fedón* y en la *República*, también lo es que existen diferencias importantes. Las hipótesis que se mencionan en la *República* son puntos de partida para las matemáticas; aquí, la hipótesis es la doctrina de las Formas. Y en el *Fedón* no hay ni rastro de un método más potente para llegar más allá de las hipótesis, como sucede con la noción de dialéctica de la *República*.

La propuesta de recurrir a hipótesis más elevadas para defender un punto de partida es un principio bastante general en la lógica platónica de la justificación. En las matemáticas, significará retrotraerse desde problemas y teoremas específicos hasta tesis y axiomas más generales. Pero en la propia exposición de Platón este procedimiento que consiste en recurrir a hipótesis «más

[35] El verbo *échoito* en 101 d 3 significa «aferrarse a», no «atacar»: «Si alguien se aferra a la hipótesis», es decir, quiere discutirla, antes bien que los resultados que se derivan de ella, tienes que permitírselo únicamente durante el tiempo preciso. Al igual que en el pasaje del *Menón*, hay dos etapas en el método: construir sobre la hipótesis y dar cuenta de ella. También como pasaba en el *Menón*, el erístico no conseguirá distinguir la verdad de la hipótesis respecto de la cuestión de lo que se sigue de ella; así, el equívoco descansará aquí en confundir la defensa de la hipótesis con el uso de la misma para desarrollar una teoría. Tan sólo se menciona una prueba de la hipótesis: si hay «algo más elevado» que la pueda sostener. Pero hay dos pruebas para los componentes de la teoría: si concuerdan con la hipótesis (100 a) y si concuerdan entre sí (101 d 5). Cf. Blank 1986, p. 154.

elevadas» no queda perfectamente ilustrado en el *Fedón*[36], sino que, como hemos visto, la mejor ilustración se halla en *Menón* 87 d-89 a, mediante el argumento con el que Sócrates establece su hipótesis (que la virtud es conocimiento). El patrón de justificación es el mismo, aunque su aplicación sea bastante diferente. En el *Fedón*, las Formas se introducen como el *lógos* más fuerte que Sócrates puede encontrar (100 a 4); en el *Menón*, la hipótesis es necesaria porque no hemos hallado una definición de la virtud (y en esta medida, el método hipotético es en ambos contextos un bien segundo, un *deúteros ploûs*, como dice Sócrates en *Fedón* 99 c 9). Inmediatamente se considera que la hipótesis del *Menón* necesita apoyo; y más adelante Sócrates argumentará de manera persuasiva contra ella. En el *Fedón* no se pone en duda la hipótesis de las Formas, y no está claro qué hipótesis más elevada podría invocarse en su apoyo (a menos, claro, que estemos preparados para pensar el Bien, el *arché* no hipotético, como ese «algo adecuado», el *hikanón ti* de *Fedón* 101 e 1...).

Aun así, Sócrates terminará insistiendo en que también «las hipótesis primarias» tienen que someterse a mayores consideraciones, incluso si parecen fiables: «Y si las examinas adecuadamente, pienso que proseguirás el argumento, hasta donde sea posible seguirlo para un ser humano. Y si se hace claro, no buscarás más allá» (*Fedón* 107 b). Resulta difícil ver qué otra cosa podrían ser esas primeras hipótesis sino las Formas; y el llamamiento que hace aquí Sócrates a que se investiguen las hipótesis primeras es contestado en un diálogo posterior por la crítica sistemática de Parménides a la teoría de las Formas.

El *Parménides* es el último diálogo en el que se menciona el método hipotético, y aquel en el que se cumple de modo más exhaustivo. No pretendo aventurarme por el traicionero terreno de una exégesis del *Parménides*[37]; tan sólo querría recordar que el complejo ejercicio dialéctico que ocupa la mayor parte del diálogo se limita expresamente a las Formas, a «aquellas entidades que mejor podría aprehender uno en el *lógos* [no en la percepción sensible] y considerar que son Formas» (*Parménides* 135 e 3). Y este ejercicio se estructura de manera sistemática mediante el equilibrio entre una rama positiva y otra negativa, afirmando primero el Uno (y después la Multiplicidad) y negando a continuación la misma hipótesis.

Así pues, el *Parménides* «elimina» cada una de las hipótesis de un modo que recuerda desde un punto de vista formal al *Menón*, considerando favorablemente su negación; y al igual que en el *Fedón*, las hipótesis consisten en postular las Formas. En el *Menón*, por su parte, no se hace mención de las

---

[36] Aunque la mayor parte de los argumentos a favor de la inmortalidad en el *Fedón* recurren a «supuestos más elevados», a saber, las Formas.
[37] Cf. en ese caso Meinwald 1991.

Formas como meta del método, sino que la hipótesis se introduce como sustituto del concepto de lo-que-es-la-virtud, como sustituto de la exposición del *eîdos* de la virtud, que no son capaces de alcanzar. De modo que la concepción de todos estos diálogos es bastante distinta de la que encontramos en la *República*, donde el método hipotético se asocia con las matemáticas y la dialéctica tan sólo entra en escena cuando el filósofo supera las hipótesis hacia el principio no hipotético y opera exclusivamente con Formas (*República* VI, 511 b-c).

Cabría pensar que estas diferencias muestran que Platón no tiene un único método hipotético, sino cuatro diferentes. Por el contrario, he establecido muchas líneas de continuidad entre las distintas exposiciones del método en el *Menón*, el *Fedón*, la *República* y el *Parménides*. Quiero dar a entender que las diferencias inequívocas que hay entre esas cuatro nociones no han de verse como cambios en la teoría platónica, sino (al igual que ocurría con las nociones del *éros* en el capítulo anterior) como perspectivas diferentes sobre una única teoría; diferencias en cuanto a lo que considera apropiado decir sobre el método en el contexto de un diálogo particular. Pero, si las diferencias son innegables, ¿dónde se encuentra la unidad?, ¿qué es lo que hace de estas cuatro nociones separadas una única teoría?

Para Platón lo que unifica una teoría sólo puede ser la unidad del contenido u objeto. Las operaciones intelectuales que tiene en mente son las mismas en los cuatro diálogos: establecer un supuesto, derivar los resultados que concuerdan y justificarlo, eliminando el supuesto o de lo contrario «dando razón» de él. Lo que le da su unidad subyacente a la teoría platónica sobre la hipótesis, como un constitutivo central de su concepción de la dialéctica, es el reconocimiento claro tanto del carácter distinto como de la interdependencia entre estas tres operaciones, y la orientación última de las tres hacia una comprensión de las Formas inteligibles o esencias.

En consecuencia, una teoría unificada no significa una doctrina fija que pueda recibir una única formulación definitiva. Tanto en la doctrina como en la terminología, Platón abomina de las fórmulas fijas. El lenguaje, sobre todo el lenguaje escrito (como veremos en el capítulo XII), es incapaz de traducir adecuadamente la sutileza y complejidad del objeto que un filósofo necesita entender. De modo que la teoría de la hipótesis, como cualquier teoría, tiene que ser un ejercicio de unidad y pluralidad. Hemos de ser capaces de ver que, en última instancia, en todos los casos se está hablando de lo mismo, a saber, se están explorando las conexiones y distinciones lógicas entre conceptos, incluso aunque la descripción sea diferente cada vez. Como sugiere en las *Leyes*, ver la pluralidad es por lo general fácil, mientras que resulta difícil ver la unidad (XII, 963 d); de ahí que la mayoría de los estudios sobre la hipótesis

y la dialéctica en Platón pongan el énfasis en las diferencias, como por ejemplo entre el método hipotético y el método de la División. Pero el dialéctico platónico tiene que poder ver las cosas en conjunto en su conectividad: tiene que ser *synoptikós* (*República* VII, 537 c); y el éxito dialéctico se basa en entender correctamente los detalles, en identificar los términos medios precisos entre la unidad genérica y la pluralidad inconexa (*tà mésa*, *Filebo* 17 a). Lo que sostengo, pues, es una perspectiva unitaria múltiple respecto de la dialéctica platónica, una unidad flexible que se reconoce mediante un proceso de Unión y División, respetando la diversidad radical de perspectiva entre los diálogos, sin perder de vista la unidad subyacente del contenido. En todas sus manifestaciones diferentes, tanto en las versiones tardías como en las tempranas, la dialéctica tiene que ver con operaciones del intelecto en la investigación de esencias eternas, tal como se exhiben en la disciplinada técnica conversacional de preguntas y respuestas.

VIII DIALÉCTICA, *ÉLENCHOS* Y ERÍSTICA: EL *EUTIDEMO*

Como indiqué en el § V, el *Eutidemo* contiene la referencia más avanzada a la dialéctica de todos los diálogos del Grupo I, puesto que alude de forma inequívoca, si bien enigmática, a la subordinación de las matemáticas a la propia dialéctica. Pues bien, el *Eutidemo* es en muchos respectos un diálogo problemático, pero hay una cosa que está perfectamente clara: su composición por parte de Platón conecta inmediatamente con sus reflexiones literarias sobre la teoría de la dialéctica. No sólo lo indica la sorprendente referencia a *hoi dialektikoí* en el pasaje que se mencionó antes (290 c), sino también el modo ambiguo en que Sócrates se refiere al virtuosismo erístico de los dos hermanos, Eutidemo y Dionisodoro. Por una parte, describe su arte con bastante franqueza, como «combatientes con argumentos, que refutan cualquier cosa que se diga, sea verdadera o falsa» (272 a 8), y reconoce que la mayor parte de la gente se avergonzaría más de refutar a alguien mediante semejantes argumentos que de ser refutado con ellos (303 d 4); pero a la vez afirma que ama su sabiduría (272 b 10, en el preciso instante en que la describe como erística), quiere convertirse en su pupilo y apremia a Critón para que haga lo mismo (272 b, d), dirigiéndose a ellos como si se tratase de seres divinos (273 e 6).

A menudo parece que la ironía está demasiado marcada. Comenzamos a entender lo que está en juego cuando advertimos que Sócrates se refiere a los dos sofistas como expertos en la *téchne* del *dialégesthai*[38], el arte de la conver-

[38] *Eutidemo* 295 e 2; cf. 288 a 5, 301 c 3-5, 303 e 5.

sación filosófica, en la que él no es más que un profano[39]. Y entendemos aún mejor la ironía cuando nos damos cuenta de que lo que ponen en escena los dos hermanos es en muchos respectos una imitación y una caricatura de la técnica argumentativa de Sócrates, tal como la despliega en los diálogos[40].

Como han reconocido la mayor parte de los comentaristas, aquí la intención de Platón debió de ser que quedase clara la profunda diferencia, pese al parecido superficial, entre la dialéctica tal como él la concibe y la presenta en los diálogos, por un lado, y el arte sofístico de la refutación mediante preguntas y respuestas, por otro[41]. La misteriosa referencia a los dialécticos como superiores a los matemáticos hace resaltar la contraposición, que se ilustra atribuyéndole a Sócrates un argumento protréptico continuo, que mantiene sin embargo la forma externa de preguntas-y-respuestas. En un momento de su propia obra literaria en el que se está desplazando desde el *élenchos* negativo, tal como lo emplea en el *Lisis* y en los diálogos de la definición, a la construcción positiva de teorías filosóficas y al uso del método hipotético (tal como se exhibe en la última parte del *Menón*, en el *Banquete* y en el *Fedón*), parece que Platón esté alentando nuestra reevaluación crítica de formas de argumentación primariamente negativas. En el *Menón* deja claro que el aguijón paralizante de la *aporía* no es más que un primer paso necesario. Con el *Eutidemo* compone un nuevo tipo de diálogo, en el que todas las tendencias destructivas del *élenchos* quedan ridiculizadas mediante la exageración cómica.

Sin duda que en el diálogo hay muchas más cosas, y en ningún caso podré hacerles justicia aquí. Desde cierto punto de vista, tenemos entre manos un tratado sobre la educación, en el que la búsqueda de la filosofía se defiende contra sus rivales y contra quienes la practican indignamente[42]. El protréptico a la filosofía, implícito en casi todos los diálogos del Grupo I, se hace más explícito en el *Eutidemo*, donde la filosofía en sentido platónico —ilustrada por el genuino arte del *dialégesthai* en el *Gorgias*, el *Fedón* o la *República*— se distingue cuidadosamente de prácticas alternativas, tanto retóricas como erísticas, con las que se la podría confundir. Este es el punto en que se contraponen los argumentos protrépticos de Sócrates y las refutaciones que llevan a cabo los dos sofistas —y la defensa de la filosofía también incluye un ataque contra Isócrates y Antístenes (como veremos en su momento)—.

---

39 *Ibid.* 278 d 5-7, 282 d 6-8.

40 Cf. en particular 276 a 3, junto con la nota de Hawtrey; los paralelismos en la obra de Platón se indicaron en la nota 19. Cf. otros rasgos «socráticos» en 285 e 7 y 295 a 4. Sobre el reconocimiento de los paralelismos, Hawtrey (1981, p. 62) se refiere a Guthrie, 1975, p. 275, y también a Sidgwick, 1872.

41 Cf. de nuevo Sidgwick, 1872, p. 296: «Precisamente esta diferencia [entre Sócrates y los erísticos] se exhibe de forma dramática en el *Eutidemo*, con toda la gracia de una caricatura».

42 Cf. Hawtrey, 1981, p. 19.

Así, por un lado, el *Eutidemo* puede leerse como una exposición sobre prácticas educativas; por otro lado, tanto en los sofismas de los hermanos como en la respuesta de Sócrates, tenemos una serie de alusiones a conceptos mayores y a doctrinas de la obra platónica tardía, que comienzan con la reminiscencia[43], pero que se prolongan hasta una afirmación explícita del principio de no contradicción[44], diversas ambigüedades profundas en la interpretación del *ser* (predicativo, existencial, veritativo)[45], la confusión entre Diferencia y Negación que expondrá el *Sofista*[46], un elaborado paralelismo del *peritropé* o argumento que se refuta a sí mismo utilizado contra Protágoras en el *Teeteto*[47], y sobre todo una compleja alusión a la teoría clásica de las Formas. Así, en el sofisma 18 Dionisodoro obliga a Sócrates a distinguir entre la multiplicidad de cosas bellas y «la belleza misma», y ridiculiza entonces su intento de explicar la conexión entre ellas en términos de presencia de la belleza en la multiplicidad de cosas bellas (301 a). No sorprende, pues, encontrar que Sócrates se basa en la autopredicación («¿no es lo bello bello, y lo feo feo?») en su intento de confundir a los sofistas imitando su técnica (301 b). Con total independencia de los problemas cronológicos que plantea lo que parece (y verdaderamente lo es, a mi juicio) una prolepsis masiva de ideas que se desarrollarán en el *Fedón*, la *República*, el *Teeteto* y el *Sofista*, tenemos el problema más inmediato de la exégesis interna. ¿Por qué un diálogo que se centra en la contraposición entre las refutaciones erísticas y la dialéctica filosófica ha de contener tan abundantes alusiones a aspectos mayores de la propia obra platónica, alusiones que sólo pueden entender totalmente los lectores familiarizados con esos otros diálogos o con la discusión oral de los mismos temas?

En el *Eutidemo* tenemos uno de los ejemplos más obvios de un diálogo platónico escrito con distintos niveles de significación, accesible a distintos grupos de lectores. En el nivel más simple, contiene una advertencia: ¡Cuidado! Es

---

[43] 294 e 6-11, 296 c 8-d 4. Cf. Hawtrey, 1981, p. 155, junto con las referencias de Friedländer y Keulen.

[44] 293 c 7-d 6. Cf. 293 b 9: «La versión de Eutidemo de la ley de no contradicción», Hawtrey, 1981, p. 142.

[45] El sofisma 3 (según la numeración de Bonitz, que mantiene Hawtrey) en 283 c-d gira en torno a la ambigüedad cópula-existencia del *éinai*. El sofisma 4 (283 e 7-284 a 8), sobre la imposibilidad de la falsedad, gira en torno a los sentidos veritativo y locativo-existencial, como el sofisma 7 (285 d 7 y ss.), sobre la imposibilidad de contradecir lo que alguien dice.

[46] El sofisma 11 (298 a 1-b 3) gira en torno a un equívoco entre Negación y Diferencia que se tratará por extenso en el *Sofista*. Posiblemente también el sofisma 8 apunte al *Sofista*, con un juego de palabras sobre el *noeîn* («significar» y «pensar») que insiste en que no hay pensamiento (*noeîn*) sin alma (287 d 7-e 1). Cf. *Sofista* 249 a.

[47] El *lógos* que se anula a sí mismo (*anatrépon autòs hautón*) en 286 c 4 y ss. es la imposibilidad de la falsedad, y se le atribuye a Protágoras (286 c 2). Hawtrey (1981, p. 109) reconoce el paralelismo con el *Teeteto*.

posible abusar del método de preguntas-y-respuestas[48]. No se confunda el *élenchos* socrático, que en el *Menón* representa el preámbulo y el prerrequisito para un aprendizaje constructivo, con el arte de la refutación sin escrúpulos, que se practica como un juego. Por eso Sócrates sigue insistiendo en que las falacias verbales que explotan los hermanos no son más que una introducción lúdica, y que pronto se volverán serias, pues para el Sócrates platónico la *aporía* no es más que el primer escalón. Así, el primer *élenchos* de Lisis, al igual que el protréptico del *Eutidemo*, sirve para que el interlocutor esté preparado y ansioso de aprender. Incluso si, en un diálogo como el *Lisis*, los argumentos cuasi sofísticos de Sócrates parecen llevar a menudo más bien a la confusión que a la claridad, la apariencia negativa tan sólo es superficial, como han mostrado las continuidades profundas entre esta obra y el *Banquete* (cf. arriba, capítulo IX, §§ III y VI). De forma que el mensaje más básico del *Eutidemo* de cara a comprender el verdadero significado de la dialéctica socrática consiste en atender a la protréptica positiva, y no tanto a las refutaciones engañosas.

Además, para los lectores preocupados por el panorama educativo de la Atenas contemporánea, la polémica apenas velada con Isócrates[49] y el ataque implícito a Antístenes[50], junto con la apelación final a Critón para que distinga entre la filosofía misma y quienes presuntamente la practican, identificarán claramente al *Eutidemo* como una declaración pública por parte de Platón en defensa de su propia concepción de la filosofía como la forma adecuada de la educación moral e intelectual[51].

Para los lectores que ya estén en la filosofía, el *Eutidemo* proporciona una especie de manual de falacias, a la vez que encomienda al lector la tarea de analizar qué es lo que no funciona en cada caso. Y en el nivel más elevado, para aquellos lectores que tengan cierto conocimiento del pensamiento platónico sobre la reminiscencia, la dialéctica, las Formas y la lógica del ser, la alusión a dichos conceptos servirá como recordatorio del contenido real de la educación filosófica. Platón utiliza el marco de la conversación entre Sócrates y Critón, tanto en mitad como al final del diálogo narrado, como si se tratase de la parábasis en una comedia de Aristófanes, para hablar directamente —valga decir— a sus lectores. Estas indicaciones no sólo tienen por objeto garantizarnos que la práctica de los hermanos no es la dialéctica que preside sobre las matemáticas (290 c), sino también que la genuina filosofía es un arte regio, la mejor forma de conocimiento, incluso si su contenido no puede especificarse por

[48] Cf. *República* VII, 537 d-539 c, sobre los peligros de que el *dialégesthai* degenere en *antilogía*.
[49] *Eutidemo* 304 d 4-306 d 1 (cf. sobre los *logopoiós* en 289 c 6-290 a 6). Cf. Hawtrey, 1981, p. 30 y pp. 190-195; Guthrie, 1975, p. 283.
[50] 285 d 7-286 b 6, junto con Hawtrey, 1981, pp. 24 y ss. y 105 y ss.
[51] Cf. Hawtrey, 1981, p. 19.

completo dentro de los límites de este diálogo (292 c-e). Para ello tendremos que atender a los libros centrales de la *República* y a la Forma del Bien.

Como se vio al final del capítulo VII, el segundo discurso protréptico de Sócrates termina con un regreso al infinito que sólo se puede resolver cuando el contenido del arte regio se identifica como el objeto de conocimiento más elevado, el *mégiston máthema* de *República* VI, que se encuentra más allá de las matemáticas y que sólo se puede alcanzar mediante la dialéctica. A la luz de lo que sabemos de la *República*, tanto la referencia enigmática a la dialéctica en el segundo interludio socrático del *Eutidemo* como la digresión que viene inmediatamente a continuación sobre el conocimiento y el bien en tanto que objetos del arte regio son alusiones reconocibles y atractivas a la concepción del conocimiento y la realidad que determinará el programa educativo del filósofo rey platónico. El *Eutidemo* es una obra cómica brillante, concebida para disipar las brumas y *aporías*, y como preparación para el momento más lúcido de la carrera literaria de Platón, los diálogos medios y el concepto sistemático de dialéctica.

IX EL NOMBRE DE DIALÉCTICA

Los antiguos consideraron la palabra *dialektiké* como acuñación platónica, y sin duda tenían razón[52], puesto que podemos ver cómo el término cobra figura ante nuestros ojos en *República* VII. Sin embargo, en el libro VI, cuando se introduce la dialéctica como el segmento superior de la Línea, tan sólo se emplea la forma infinitiva habitual del verbo: el método por medio del cual el filósofo puede ir más allá de las hipótesis de la matemática se describe como el poder (*dýnamis*) y la ciencia (*epistéme*) del *dialégesthai* (511 b 4, c 5).

¿Cómo es que se supone que el lector sabe que *dialégesthai* significa aquí algo más que «conversar» o «mantener una conversación»[53]? ¿Se ha de comprender aquí el nuevo uso platónico, semi-técnico, de *dialégesthai* exclusivamente a partir del contexto filosófico en el que está inserto? Sería posible, pero en realidad no es necesario. Como se ha visto, tanto el verbo como el nombre de la misma raíz, *diálektos* (nuestra palabra «dialecto»), aparecen con un uso filosóficamente marcado en el libro V, antes de la discusión sobre la dialéctica en los libros VI y VII. Se contraponen allí *dialégesthai* y discusión erística (454

[52] D. L. III, 24. El paralelismo y la prioridad del término *rhetoriké* están claramente implícitos en *Gorgias* 448 d 9, citado más arriba, en la p. 311. Para un estudio plenamente filológico, cf. Müri 1944, pp. 152-168.

[53] Este sentido del verbo, que es el habitual, aparece sólo unas pocas páginas después, en 515 b 4, referido a la conversación entre los prisioneros en la caverna.

a; cf. arriba, p. 307), haciéndose eco de una contraposición que se sugería en el *Menón* (75 c-d) y se desarrollaba de forma implícita a lo largo del *Eutidemo*. De manera que el lector atento (que puede estar o no familiarizado con el *Menón* y el *Eutidemo*) reconocerá en la noción de *dialégesthai* que se menciona en *República* V, y es caracterizada allí como la habilidad para establecer distinciones pertinentes «por división en clases», una referencia a la propia concepción platónica del discurso filosófico serio, y estará preparado en consecuencia para darle a *dialégesthai* su nuevo y más potente significado cuando vuelve a aparecer en el contexto de la Línea al final del libro VI.

En el pasaje de la Línea tan sólo aparece la forma verbal habitual, *dialégesthai*, aunque el pensamiento que expresa ya no es el del verbo ordinario. Al comienzo de la discusión sobre el programa de estudios matemáticos en el libro VII se da un uso igual de cargado del verbo, cuando se dice que los enigmas numéricos provocan la conversación filosófica, si se plantean las preguntas adecuadas: por ejemplo, «¿de qué tipo de números estás hablando (*dialégesthe*)?» (526 a 2; cf. 525 d 6-8). Pero la discusión central sobre la dialéctica comienza con la introducción de la forma adjetiva *dialektikoí* en 531 d 9 (que se hace eco de *Eutidemo* 290 c): los matemáticos no son «dialécticos», es decir, carecen de la habilidad conversacional de plantear las preguntas adecuadas y dar el tipo de explicación (*lógos*) correcta.

El método de la dialéctica es el tema central de discusión en estas páginas cruciales del libro VII, y se repiten las referencias a ella, primero mediante el infinitivo con artículo (*tò dialégesthai* en 532 a 2, 6) y a continuación mediante el adjetivo femenino que dará el nombre canónico para la dialéctica: «¿No llamas a este movimiento [hacia las Formas inteligibles] dialéctico, *dialektiké*?» (532 b 4)[54]. Aquí podemos decir por fin que *dialektiké* (como la aparición anterior de *dialégesthai*) se emplea como término técnico, es decir, como la expresión para una concepción filosófica que el sentido ordinario de «conversacional» o incluso «hábil en el arte de la conversación» ya no puede traducir.

Este nuevo sentido técnico de *dialektiké*, aproximadamente «(el arte) del análisis filosófico y la explicación mediante la discusión», también viene requerido por otros cuatro casos de la forma femenina en las siguientes páginas. En dos de ellos (y sólo en dos) esta forma aparece sola, como sustantivo gramatical: «hemos situado la dialéctica (*he dialektiké*) como frontispicio sobre las ciencias» (534 e 3); y las ciencias matemáticas «han de estudiarse

[54] El adjetivo femenino *dialektiké* aparece aquí en concordancia gramatical con *poreía* («movimiento», «transición»), pero también se puede leer como sustantivo independiente: «dialéctica». El uso sustantivo se crea simplemente omitiendo el nombre con el que concuerda el adjetivo, por ejemplo, *téchne* («arte») o *epistéme* («ciencia»). Es lo que ocurre en 534 e 3 y en 536 d 6 (citado en el texto), pero en ningún otro lugar de la obra platónica.

como preliminares de la *dialektiké*» (536 d 6)[55]. Aunque la forma masculina *dialektikós* para «dialéctico», «experto en la conversación (filosófica)», es bastante común tanto en la *República* como en otros textos[56], el adjetivo femenino *dialektiké* para el método mismo sólo aparece otras dos veces en toda la obra de Platón tras este grupo de cinco apariciones en *República* VII[57]; y su empleo como sustantivo independiente, el nombre para la dialéctica que se ha convertido en lugar común para Aristóteles y toda la literatura filosófica posterior hasta nuestros días, desaparece por entero de las páginas de Platón tras los dos casos que se acaban de citar en *República* VII (534 e 3 y 536 d 6).

Me ha parecido que merecía la pena demorarse algo en estos detalles lingüísticos, porque dan un ejemplo paradigmático del uso platónico del lenguaje filosófico. Nos muestran hasta qué extremos Platón puede preparar con cuidado a sus lectores para el significado más especializado de un nuevo término técnico, y también cómo puede abandonar por completo dicha terminología una vez que le ha servido para su propósito inmediato[58].

55 Los otros dos usos, puramente adjetivos, son *dialektikè méthodos* en 533 c 7 y *dialektikè phýsis* en 537 c 6.

56 Cf. los ejemplos citados arriba de *Crátilo* 390 c 11 (del que se hace eco 398 d 7), *Eutidemo* 290 c 5 y *Fedro* 266 c 1.

57 Para referirse al arte (*téchne*) dialéctico en *Fedro* 276 e 5 y a la ciencia (*epistéme*) dialéctica en *Sofista* 253 d 2.

58 Cf. el comentario de Adam (1902, II, p. 141) sobre *República* VII, 533 d 7 (para quienes investigan temas de tanta envergadura no se trata de una disputa sobre palabras): «Platón nos recuerda constantemente que no tiene una terminología fija, y los antiguos fueron perfectamente conscientes de ello, aunque sus intérpretes modernos lo olviden con demasiada frecuencia».

Capítulo XI

Presentación de las Formas

I ¿Qué es la teoría platónica de las Formas?

Sería difícil exagerar la importancia del concepto de Formas en la obra platónica. Como objeto distintivo del conocimiento filosófico, en la *República* proporcionan el criterio para distinguir a los filósofos de los no filósofos, y desempeñan este papel central en la epistemología platónica precisamente porque constituyen las entidades básicas de su ontología; además, como fuente de valor y objeto último de deseo, también son fundamentales en la psicología moral, tal y como se vio en el capítulo IX. En la teoría ética y política proporcionan un *parádeigma*, un patrón a imitar en la vida moral, así como en la construcción y gobierno de la mejor ciudad. También son paradigmáticas en teología, puesto que los propios dioses son divinos por su relación con ellas (*Fedro* 249 c). En el *Crátilo* y el *Sofista* proporcionan la base para una teoría del lenguaje; en el *Timeo* constituyen el marco para la cosmología y la filosofía de la naturaleza. En el *Banquete* y el *Fedro*, la Forma de la Belleza funciona como un principio para la estética y, ante todo, como un principio para la explicación del amor, incluida esa forma privilegiada del *éros* que es la vida en la filosofía. Ninguna doctrina en la historia de la filosofía ha sido más ambiciosa, y pocas serán tan influyentes.

Sin embargo, el estatuto de esta doctrina en la obra platónica es problemático en más de un respecto. En primer lugar, en el *Parménides* es el propio Platón quien somete a rigurosa crítica la doctrina clásica de las Formas, tal como se desarrolló en el *Fedón* y la *República*; y las objeciones planteadas allí en su contra nunca obtendrán una respuesta directa. Las Formas desaparecen prácticamente del intento platónico de definir el conocimiento en el *Teeteto*, y cuando reaparecen en el *Sofista*, el *Filebo* y el *Timeo* no está claro hasta qué punto la concepción es realmente la misma. Un problema añadido es precisamente el de la identidad: ¿es una única teoría la que se formula en el *Banquete*, el *Fedón*, el *Crátilo*, la *República* y el *Fedro*, por mencionar tan sólo los diálo-

gos del período «medio», en los que se ha de encontrar la doctrina clásica de las Formas? Las exposiciones son tan diferentes y programáticas que resulta difícil saber si es posible reconstruir propiamente una única teoría coherente por debajo de todas esas formulaciones. Como señala un autor reciente, la presentación de la doctrina de las Formas en estos diálogos queda «indeterminada» e «insuficientemente desarrollada»[1]. Con relación a las exposiciones de los diálogos tardíos, tales como el *Sofista* y el *Timeo*, se plantean las mismas dudas. Así, desde cierto punto de vista parece como si Platón tuviese varias doctrinas diferentes; y sin embargo, ninguna de las presentaciones singulares se detalla lo suficiente como para considerar que se trata de una teoría plenamente formulada.

En el próximo capítulo nos ocuparemos más en detalle de esta cuestión, cuando consideremos la concepción platónica de los límites de la escritura filosófica. Aquí mi interés se centrará en los diálogos medios, anteriores a la crítica del *Parménides*. Y me voy a referir a la doctrina o teoría platónica de las Formas siguiendo el modo de proceder habitual, sin afrontar todavía la cuestión, más profunda, relativa a qué estatus poseen las distintas formulaciones dentro de la concepción platónica de la filosofía. El supuesto del que parto es que por debajo hay una única *visión de la realidad*, para la que Platón ha inventado una serie de expresiones literarias diferentes, cada una de ellas a la medida de las necesidades e intereses del diálogo particular en el que aparece. Si no perdemos de vista la etimología de *theoría*, como un modo de ver o de contemplar el mundo, parece que no hay duda de que Platón ha expresado una *theoría* coherente. No trato de responder en este capítulo a las cuestiones de si es posible reunir las diversas formulaciones en una teoría completamente explícita, entendida como un conjunto de proposiciones sistemáticamente conectado, y de si el propio Platón hubiese considerado que dicha reconstrucción es una empresa filosófica válida.

Ahora bien, quiero llamar la atención sobre el hecho de que en el *Fedón* Platón se refiere explícitamente a las Formas como una hipótesis o supuesto (100 b, 101 d), y que en general no dé argumentos en su defensa. Quizás el único argumento directo sobre la existencia de las Formas esté en *Timeo* 51 d-e, donde se dice que se requiere su realidad para la distinción entre conocimiento racional (*noûs*) y opinión verdadera. En *Fedón* 74 b-c hay un argumento sobre la no identidad entre las Formas y las cosas sensibles, sobre la base de que, debido a la perspectiva, las últimas presentan distintos aspectos y las primeras no. (Si se analizan en detalle, cabe considerarlos como dos versiones del mismo argumento, puesto que para Platón la apariencia debida a la perspectiva y la *dóxa* u opinión resultan coextensivas). Y al final del *Crátilo* se dice, con-

[1] Meinwald, en Kraut, 1992, pp. 390, 393.

tra la doctrina del flujo universal, que sin algún elemento de estabilidad e inmutabilidad en las cosas no podría haber ni conocimiento ni lenguaje referencial; y esto implica claramente que la inmutabilidad ha de derivarse de las Formas. Pero, no obstante, los argumentos de Platón proceden *de* las Formas, no se encaminan *a* ellas; la doctrina funciona como el supuesto necesario y suficiente sobre la base del cual el filósofo puede organizar su pensamiento y vivir su vida, como el mejor *lógos* humano que Simias compara en el *Fedón* con la rudimentaria balsa de Odiseo: «hay que asumir el riesgo de navegar por la vida con él, como si se tratase de una balsa» (85 c-d). En la representación platónica, vida y teoría se refuerzan mutuamente: si —como vamos a ver— la noción del *éros* filosófico de Diotima, que se dirige a la Forma de la Belleza, sirve para que nos resulte inteligible el carácter y el comportamiento de Sócrates, tal como se los describe en el *Banquete*, parece que el apoyo retórico del *Fedón* lleva en la dirección opuesta, del carácter a la teoría: el coraje noble y la maestría argumentativa de Sócrates ante la muerte le dan credibilidad a la concepción trascendental del alma y a su basamento en la realidad de las Formas.

Pero al final Platón es un racionalista comprometido, y ningún supuesto es inmune a la crítica. Hemos visto que Sócrates concluye la discusión filosófica en el *Fedón* con la sugerencia de que «la hipótesis primaria» necesitará ulterior investigación (107 b), y precisamente la hipótesis de las Formas es, de hecho, objeto de escrutinio en el *Parménides*. Pocos son los casos análogos en la historia de la filosofía al espectáculo que ofrece tan despiadada crítica por parte de un autor contra su propia teoría, sin hacer tentativa de defensa o de réplica. Se requeriría un extraordinario talento, dice el Parménides platónico, para ser capaz no sólo de descubrir la verdad en estos asuntos, sino de explicársela adecuadamente a otro (*Parménides* 135 b). Esto es lo que se le exige ahora al auténtico filósofo: «definir la Forma del Bien mediante un argumento (*lógos*) y pasar por todas las pruebas y refutaciones, como si se tratase de una batalla..., y salir de todo ello con la propia doctrina (*lógos*) invicta» (*República* VI, 534 b-c).

Semejante defensa de la teoría se ha de dar en el argumento y el interrogatorio cara a cara[2]. En los diálogos tenemos algo más: la exposición gradual, parcial y diversificada de una concepción compleja. En este capítulo me voy a ocupar de trazar las etapas de la exposición platónica de la doctrina clásica de las Formas, y de llamar la atención sobre los ecos sutiles y las variaciones mediante las que persigue tanto la continuidad como la diversidad en su expo-

[2] Cf. *Carta VII*, 344 b, donde pese a todo el tono es menos combativo: la luz del entendimiento brotará «de los intentos de refutación (*élenchoi*) amistosos, en el intercambio de preguntas y respuestas que se da sin hostilidad (*phthónoi*)».

sición. Sobre todo quiero enfatizar el aspecto práctico y normativo de la teoría como un ideal moral, el destello de una realidad más noble, que hace que la vida sea digna de ser vivida, y no tanto el aspecto de solución lógica de una serie de problemas estrictamente filosóficos. Quiero mostrar cómo la doctrina que culmina en la visión del Bien está profundamente arraigada en la vida moral de Sócrates y en la búsqueda del conocimiento beneficioso que he rastreado en el *Cármides*, el *Lisis* y el *Eutidemo*, la búsqueda de una especie de conocimiento bueno para nosotros porque es o produce virtud.

Pero antes someteré a consideración algunos de los recursos lingüísticos sobre los que se erige la teoría platónica.

II MATERIA PRIMA PARA LA TEORÍA DE LAS FORMAS

Establezco aquí una lista de cuatro rasgos del idioma y el pensamiento griegos —al menos tres de ellos no son específicamente platónicos— que hacen que el modo en que Platón presenta la doctrina de las Formas, por medio de expresiones como «lo Bello» o «lo Igual», parezca más natural en griego que en nuestras lenguas:

(1) Platonismo espontáneo: se trata de un modo de referirse a propiedades o características que a nosotros podría parecernos abstracto, mediante un nombre como «belleza» o «igualdad» o empleando el adjetivo correspondiente sustantivado («lo bello» o «lo igual»[3]), y de forma que se considera que son lógica o causalmente más fundamentales que sus correspondientes instancias concretas, que se expresan mediante el uso descriptivo del mismo adjetivo. Así, en griego parece natural que no se considere un concepto del tipo *belleza* (o *lo bello*) como una forma abstracta, sino lógicamente anterior a las descripciones adjetivales correspondientes: *un rostro bello* o *un cuerpo bello*. Por ejemplo, en el *Protágoras*, tanto Sócrates como su interlocutor pueden dar por establecido que las acciones atemperadas se deben a la templanza (*sophrosýne*) y las acciones insensatas a la imprudencia (*aphrosýne*, *Protágoras* 332 b-c, d-e). Consecuentemente, Menón acepta sin dudarlo la afirmación de que la acción justa requiere justicia (*dikaiosýne*) por parte del agente (*Menón* 73 b 1-5), y que los hombres se hacen buenos (*agathoí*) por la posesión de la virtud (*areté*).

[3] En el uso platónico es frecuente que las dos formas lingüísticas sean intercambiables. Así, en el *Banquete*, Platón prefiere *tò kalón* («lo bello») para la Forma de la Belleza (210 e y ss.), pero inmediatamente antes alterna entre *kállos* («belleza») y *tò kalón* (210 c-d). En *Fedón* 74 c *isótes* («igualdad») se emplea como equivalente de *autò tò ison* («lo Igual mismo»).

Esta prioridad conceptual de la forma abstracta corresponde a la relación semántica que Aristóteles denomina paronimia: *bravo* se deriva de *bravura*, *literato* (*grammatikós*) de *literatura* (*grammatiké*). La derivación no se da al nivel de la morfología lingüística (pues tanto en griego como en nuestras lenguas modernas la forma adjetiva es con frecuencia más simple que el nombre correspondiente), sino al nivel de la explicación psicológica o moral: una persona se vuelve valiente, de hecho, al poseer valentía. Denomino «platonismo» a este fenómeno porque de forma espontánea trata como un factor causal o explicativo una instancia que nosotros, modernos, clasificaríamos como un universal abstracto; pues dichas instancias no sólo se designan por medio de una forma lingüística abstracta o por nominalización, sino que también son abstractas en el sentido de que no son objetos directos de percepción sensible.

(2) Auto-predicación: un pasaje muy conocido del *Protágoras* presenta dos ejemplos de lo que en diálogos posteriores ha venido a conocerse como auto-predicación: «La justicia misma es justa», y «Nada podría ser piadoso si la piedad misma no fuese piadosa» (330 c 4, d 8). Lo que está en juego aquí no es (como han pensado algunos críticos) que el rasgo de carácter se confunda con la persona caracterizada, sino que precisamente *porque* el rasgo de carácter es de ese tipo particular se califica de modo similar a las personas que lo tienen.

(3) Las dos concepciones que se acaban de describir, «platonismo» y auto-predicación, están conectadas por lo que a veces se denomina teoría de la transmisión de la causación: se trata del supuesto de que un efecto ha de asemejarse a su causa en un sentido relevante, puesto que la causa no podría producir lo que no tiene. En consecuencia, únicamente el fuego, o algo con el calor del fuego, puede calentar otras cosas, al igual que sólo un maestro que comprenda una cuestión puede hacer que otros la entiendan. Agatón expresa ingeniosamente este principio en el *Banquete*: «Lo que uno no tiene o no conoce, no puede ni dárselo ni enseñárselo a otro» (196 e). Agatón no está enunciando una teoría filosófica; habla desde el punto de vista del sentido común griego. Platón y Aristóteles dan por bueno este principio en toda su obra, por ejemplo en *República* I, 335 c-d: «lo húmedo no es obra (*érgon*) de la sequedad, sino de su opuesto». Su empleo estelar en la obra de Platón reside en la afirmación de que, puesto que los dioses son buenos, tan sólo pueden ser causa de efectos buenos, y nunca de efectos malos

(*República* II, 379 b-c)[4]. Encontramos un buen ejemplo pre-platónico en el argumento que nos refiere Aristóteles (fr. 199 Rose) para explicar la opinión pitagórica de que «el Uno participa tanto de la naturaleza de lo par como de la naturaleza de lo impar». ¿Por qué? Porque «cuando se añade a un número par resulta uno impar, pero cuando se lo añade a uno impar lo hace par; cosa que no podría hacer si no participase de las dos naturalezas».

Nótese que la auto-predicación se sigue de forma trivial de la teoría de la transmisión para cualquier propiedad que postule el «platonismo» antes mencionado: si la virtud hace buenos a los hombres, ella misma tiene que ser buena. En efecto, esto es lo que se afirma en *Protágoras* 330 d 8: «nada puede ser piadoso si la propia piedad no es piadosa».

(4) La participación como una metáfora para las propiedades o atributos: el uso idiomático del verbo *metéchein* («participar en», «tomar parte de») se puede aplicar metafóricamente a la posesión de cualidades, del mismo modo que se aplica en un sentido más literal a la participación en la actividad de un grupo o a la recepción de porciones o partes en una distribución. La referencia pitagórica antes citada en el fragmento 199 de Aristóteles nos brinda un ejemplo filosófico (participar en la naturaleza de lo par y lo impar), pero no hay nada específicamente pitagórico en el giro. Anaxágoras declara que «cada cosa tiene participación (*moîran metéchei*) en todas las demás»; sólo el *noûs* es sin mezcla, porque «si se mezclase con otra cosa, participaría en (*meteîchen án*) todas ellas» (fr. 12). Platón se hará cargo de estas metáforas filosóficas cuando hable de participación en una Forma, pero su origen no está en la filosofía. Píndaro habla de «no participar en el atrevimiento (de otro)» (*oú hoí metécho thráseos*, *Píticas* II, 83), y Heródoto emplea frases del tipo «tener parte en las habilidades militares» (*alkês metéchein*, IX, 18, 3). También Paltón hace uso frecuentemente de esta metáfora en contextos que no tienen nada que ver con las Formas: «participar en un sentimiento de vergüenza y justicia» (*Protágoras* 322 d), participar del valor (*Laques* 193 e 2), participar de la inmortalidad (*Banquete* 208 b)[5].

---

4 Para un ejemplo aristotélico, cf. *Física* II, 7, 198 a 26 y ss. (junto con la nota de Ross); también *Metafísica* α, 1, 993 b 24, Θ, 8, 1049 b 24-29.

5 Con frecuencia utiliza la metáfora inversa para una cualidad o estado «que está presente en» un objeto (*páreînai*), igualmente familiar en la poesía del siglo V (*phóbos* en Esquilo, *thaûma* en Sófocles, citado en LSJ s. V. *páreimi* II); a veces lo hace libremente (*Gorgias* 497 e 1, 498 d 2-e 1; *Laques* 190 b 5, e 1; *Cármides* 158 e 7, 150 a 2, 160 d 7, 161 a 9), pero en otros lugares lo hace con más cautela: *Lisis* 217 d, *Eutidemo* 301 a, *Fedón* 100 d 5.

La conjunción de estos cuatro modos de hablar y de pensar sobre propiedades como las virtudes no constituye una teoría de las Formas en ningún sentido. Tres de los cuatro rasgos son comunes a Aristóteles, que rechaza la teoría platónica (parece que evita la fórmula de la auto-predicación, quizás porque la asocia demasiado con la enseñanza platónica). Simplemente proporcionan parte de la materia prima pre-teórica a partir de la cual Platón construirá su teoría. Y lo mismo vale para los dos términos que se traducen por «forma»: *eîdos* e *idéa*, que están perfectamente atestiguados en la prosa temprana, con el significado de «apariencia física», «forma corporal», «configuración», «estructura», «tipo de cosa». Se ha estudiado mucho el uso pre-platónico de estos términos, y no considero necesario volver aquí sobre el tema[6].

III LA BÚSQUEDA DE ESENCIAS POR MEDIO DE LA DEFINICIÓN

El primer rasgo de una concepción platónica distintiva en este área se encuentra en los diálogos de la definición, en particular en el *Laques*, el *Eutifrón* y el *Menón*. Tradicionalmente se reconocen allí «las simientes de la teoría de las Ideas», en palabras de Ross[7]; desde el punto de vista evolutivo, representan un estadio temprano en el pensamiento de Platón, el momento en el que la búsqueda socrática de definiciones le lleva «a reconocer la existencia de los universales como una clase distinta de entidades». Sin embargo —prosigue Ross—, incluso en el *Menón* «todavía se insiste en la inmanencia de las Ideas en los particulares»[8]. R. E. Allen ha descrito de modo similar la «teoría temprana de las Formas»; se las concibe como «universales, patrones y esencias», cada una «la misma en todas sus instancias, y algo que tienen sus instancias»[9]. Pero esta concepción tradicional de la doctrina temprana en términos de formas inmanentes o universales es bastante engañosa. En primer lugar, la noción misma de universales inmanentes es, por razones familiares, problemática en términos filosóficos: ¿cómo puede algo ser uno e idéntico consigo mismo, y sin embargo hallarse en muchos lugares al mismo tiempo? Además, hablar de universales, particulares e instancias es recurrir a un vocabulario mucho más técnico y teóricamente cargado de lo que realmente se encuentra en el texto platónico. En efecto, el punto de vista

[6] Para tener una panorámica general de la literatura sobre *eîdos* e *idéa*, cf. Ross 1951, pp. 13-16. Ross señala con razón que «lo original no era el uso de las palabras, sino el estatus que [Platón] le atribuye a las cosas que representan» (p. 14).

[7] Ross, 1951, p. 11.

[8] *Ibid.*, pp. 14, 18.

[9] Allen, en Vlastos, 1971 a, pp. 319-334.

tradicional sigue a Aristóteles cuando le atribuye a Sócrates (o al primer Platón) una doctrina demasiado específica sobre la base de una lectura poco cuidadosa de los textos.

Lo único que parece un término técnico en estos diálogos es la palabra *ousía* o «esencia», y se trata simplemente de la forma nominalizada de la pregunta *tí esti*, la *qué-es-idad* sobre la que pregunta la fórmula interrogativa *¿qué-es?* Sócrates insiste en la unidad e identidad de la esencia en cuestión en todos aquellos sujetos nombrados correctamente por la misma palabra o (como veremos) descritos por el mismo predicado. La respuesta a la pregunta «¿qué es el valor?» tiene que especificar algo que sea lo mismo no sólo en la resistencia frente al miedo, sino también frente al placer y el dolor y otras dificultades, «lo mismo en todos esos casos» (*Laques* 191 e 10, 192 b 6). En estas frases, el uso idiomático de la preposición «en» no consiste en *localizar* la esencia, sino en generalizar su aplicación. Se produce, a mi parecer, una grave malinterpretación cuando se considera que la preposición indica en este contexto inmanencia, como sería un error considerar que en la frase «una y la misma forma (*eîdos*) que tienen todas las virtudes, a resultas de la cual son virtudes» (*Menón* 72 c 7) el verbo «tener» indica literalmente la posesión. Y el hecho de que «en» no indica aquí la localización o presencia inmanente de la esencia en instancias particulares se muestra, ante todo, porque los «casos» que se eligen en los diálogos de la definición nunca son individuos particulares, sino siempre tipos de casos generales[10]. Y la variación deliberada por parte de Platón en la elección de la preposición deja inequívocamente claro que se está evitando un sentido locativo estricto para «en». La fórmula «en todos esos casos», en *Laques* 192 b 6, es parafraseada inmediatamente a continuación mediante el giro *dià pánton*, «por todos ellos», en 192 c 1. Y en el *Menón* no sólo volvemos a encontrar el *dià pánton* (en 74 a 9), sino también *katà pánton*, «que se aplica a todos» (en 73 d 1 y 74 b 1), y *epì pâsin toûtois t'autón*, «el mismo para todos» (en 75 a 4-8).

Por este procedimiento Platón dejó cuidadosamente indeterminada la naturaleza de sus esencias y su relación con casos más específicos o instancias particulares. Lo que he dicho sobre ellas en los diálogos de la definición es simplemente que (1) cada esencia es una y la misma para todos los casos en que se aplica (para todos los casos que la «tienen»); (2) son explicativas respecto de

---

[10] Los intérpretes que leen la inmanencia en los diálogos de la definición se verían alentados por el giro que se emplea en *Fedón* 102 b-103 b, donde parece que los «opuestos en nosotros» —en contraposición a los opuestos mismos— implican inmanencia. (Y en el pasaje del *Fedón* se trata de personas individuales, no de tipos de casos). Sin embargo, Platón considera claramente problemática allí la noción de «presencia» respecto de las Formas (100 d 5). Cf. la nota 5, arriba, y el análisis en el § VI de este mismo capítulo.

sus casos: por ejemplo, saber qué es la virtud permitirá saber por qué el valor es una virtud, y en consecuencia «dar cuenta» de la naturaleza o carácter común que distingue las virtudes de las no-virtudes; (3) el conocimiento de una esencia específica es lógicamente anterior al conocimiento de otras propiedades del mismo objeto (por ejemplo, no es posible saber si la virtud se puede enseñar a no ser que uno sepa qué es la virtud); y (4) el *Eutifrón* añade que el conocimiento de qué es la piedad proporciona un modelo (*parádeigma*) para juzgar si un tipo específico de acción es piadosa o no. En estas cuatro condiciones tenemos una versión más precisa de la pre-platónica «teoría de la transmisión» de la explicación causal que se describió en el § II, junto con el hecho de que ahora la noción de esencia sustituye a la de causa como aquello que especifica la pregunta *¿qué-es-X?* Pero queda sin determinar el estatuto metafísico de dichas esencias; y no se dice nada en absoluto sobre su estatuto epistemológico, salvo la afirmación de que el conocimiento de las esencias es necesario o útil para otros tipos de conocimiento.

Tanto las esencias aristotélicas como las Formas platónicas pueden satisfacer por igual las cuatro condiciones que se acaban de mencionar[11]. Sabemos con toda certeza qué interpretación prefiere el propio Platón; y cuando en el *Fedón* pasa a especificar el estatuto metafísico y epistemológico de sus Formas, se toma la molestia de recordarle al lector atento que son las *mismas* esencias que estaban en cuestión en los diálogos de la definición. Lo hace por dos vías: en primer lugar, los tres ejemplos que menciona para generalizar la doctrina en *Fedón* 65 d («Hablo... sobre la *ousía* de todos ellos, sobre lo que cada uno es en verdad») son precisamente las tres formas que aparecen como ejemplos de *eîdos* al comienzo de la discusión sobre la definición en *Menón* 72 d: magnitud, salud y fuerza[12]; y en segundo lugar, en el *Fedón* no sólo utiliza una versión de la pregunta *¿qué-es-X?* como término apropiado para las Formas esenciales (*tò hò ésti*, «lo-que-es» en 74 d 6, 75 b 1, 75 d 2, 78 d 4 y 92 d 9), se refiere también repetidas veces a las Formas trascendentes como «esa misma *ousía* de cuyo ser (*eînai*) dábamos cuenta mediante preguntas y respuestas» (78 d 1, que se hace eco de 75 d 2-3). En esta fórmula, el verbo «ser» (*eînai*) representa el «es» de la pregunta *¿qué-es?*; y el dar cuenta (*lógos*) mediante preguntas y respuestas se refiere claramente a la discusión sobre la esencia en el *Menón* y en los diálogos de la definición. Estos pasajes del *Fedón* ilustran la técnica platónica constante de intertextualidad deliberada o de refe-

[11] La condición 3, la prioridad epistemológica de las esencias, vale para Aristóteles si se toma el conocimiento en el sentido más estricto, puesto que entonces se sigue de 2, la prioridad explicativa. Ni la condición 2 ni la 3 valen para las teorías modernas de los universales, que sólo satisfacen la condición 1. Así, es un error bastante grande interpretar las esencias definitorias platónicas como una teoría de los universales.

[12] Le debo esta observación a David Sedley.

rencias cruzadas entre diálogos en apariencia autónomos, al igual que la primera mención de la reminiscencia en esta misma obra contiene una referencia implícita al *Menón* (*Fedón* 73 a-b).

Por lo tanto, el autor del *Fedón* marca con sumo cuidado la continuidad entre las Formas metafísicas de este diálogo y las esencias metafísicamente indeterminadas del *Menón* y el *Eutifrón*, al igual que señala la continuidad entre las dos nociones de reminiscencia. Incluso un fiel defensor de la hipótesis evolutiva tiene que reconocer esta continuidad retrospectiva; ahora bien, podría objetar que una referencia *a posteriori* no implica previsión, y que la continuidad retrospectiva no conlleva una composición proléptica. El hecho de que Platón, una vez que ha alcanzado la posición del *Fedón*, pueda mirar atrás y señalar la continuidad con su obra anterior no significa que cuando compuso el *Laques*, el *Eutifrón* y el *Menón* tuviese ninguna intención de desarrollar la teoría de las esencias en la dirección que definen los diálogos medios; o al menos es así como podría argumentar el defensor de la interpretación evolutiva.

Puesto que no nos es posible leer en la mente de Platón en el momento en que compuso los diálogos de la definición, no podemos refutar la afirmación evolutiva de un estadio temprano de inmanencia socrática o indecisión metafísica. Tan sólo podemos llamar la atención sobre el modo sistemático en que los diálogos más tempranos dejan indeterminado el estatuto de las esencias definitorias; y podemos recordar el argumento que se presentó en el capítulo VI, § III, para mostrar que el uso de la reminiscencia en la solución de la paradoja de Menón implica lógicamente un estatuto trascendental para las Formas. En mi opinión, las relaciones entre el *Menón* y las obras tardías son demasiado estrechas y numerosas (esencias, reminiscencia, hipótesis, conocimiento frente a opinión verdadera[13]) para que supongamos con verosimilitud que el primer diálogo *no* se redactó teniendo a la vista las doctrinas básicas del *Fedón*. El autor del *Menón* sabía claramente a dónde se dirigía. La terminología para las esencias en el *Eutifrón* anticipa, por su parte, la del *Menón*, al igual que la prioridad de la definición en el *Laques* prepara el camino para este principio en el *Menón*. Y tal como sostuve en el capítulo VI, § V, el trío formado por *Laques-Eutifrón-Menón* se lee mejor en conjunto como un ensayo perfectamente planificado sobre la definición. En mi opinión, esta red de conexiones se explica de modo más natural mediante mi supuesto de que los diálogos de la definición fueron concebidos, desde el comienzo, como la primera etapa de

[13] La contraposición entre el conocimiento y la opinión verdadera no es tan manifiesta en el *Fedón* como las otras tres anticipaciones que he señalado en el *Menón* (esencias, reminiscencia e hipótesis), pero vuelve a aparecer en *Banquete* 202 a y prepara el nuevo uso de *dóxa* en *República* V-VI.

una exposición ingresiva de la misma filosofía que se articula con mayor plenitud en los diálogos medios.

Si esto es correcto, no tenemos que explicar la evolución de Platón, sino su silencio deliberado. ¿Por qué no da indicios en los diálogos de la definición sobre la metafísica y la epistemología de las Formas? Ya hemos discutido esta cuestión desde diversos puntos de vista (p. 90 y ss. y pp. 195-197); para una comprensión más completa de sus reticencias vamos a atender ahora al *Banquete*, donde (si nos figuramos que estamos en la posición de los invitados de Agatón) se nos brinda la primera revelación, inesperada, de una Forma trascendente.

Obviamente, no podemos saber si se compuso primero el *Banquete* o el *Fedón*, o si (como parece probable) fueron planeados a la par; pero desde el punto de vista dramático y retórico, aquél fue concebido con toda certeza para que se leyese primero, pues en el *Fedón* la concepción metafísica de las Formas se da por sentada desde el comienzo: es expuesta con seguridad por Sócrates y aceptada sin asomo de duda como una teoría general por todos sus interlocutores, mientras en el *Banquete* tan sólo se la presenta brevemente en la sección final de un único discurso, como nna sorpresa completa y como un profundo misterio en el que incluso Sócrates podría no estar iniciado. Si hemos leído en primer lugar el *Fedón*, tenemos que suprimir temporalmente este conocimiento para introducirnos en el marco dramático de la revelación de Diotima. Quiero sugerir que Platón planeó el *Banquete* como una introducción general al lector en la doctrina de las Formas, aproximadamente en el mismo sentido en que planeó el *Laques* como introducción general a los diálogos sobre la definición.

IV LA REVELACIÓN DE LA FORMA EN EL *BANQUETE*

La narración del *Banquete* comienza con Sócrates de camino a la cena en casa de Agatón, que se encuentra con Aristodemo, el narrador, y le invita a unirse. Pero cuando este llega al lugar donde se celebra el banquete, se sorprende de haber dejado atrás a Sócrates. Resulta que se ha quedado a la puerta del vecino y no responde cuando le llaman. El anfitrión quiere insistir, pero Aristodemo dice que le dejen solo: «Es su costumbre. A veces se queda esperando a ver qué sucede. Creo que vendrá pronto» (175 b). Pero, de hecho, no llega hasta que no ha transcurrido la mitad de la cena, y Agatón bromea con él sobre el sabio pensamiento que ha tenido mientras estaba fuera.

Mucho después, en el discurso de Alcibíades, cerca del final del diálogo, se le recuerda al lector este episodio del comienzo, cuando el joven cuenta cómo

Sócrates, en la campaña de Potidea, estuvo en pie durante todo un día y una noche aplicado en seguir una serie de pensamiento (220 c-d).

En ninguno de estos episodios se nos dice sobre qué estaba pensando, y obviamente Platón no lo sabía[14]; pero en el contexto del diálogo, la única línea de pensamiento que refiere realmente Sócrates es la lección sobre el amor atribuida a Diotima, que culmina en la visión beatífica de la Belleza misma. Desde el punto de vista de la estructura dramática del *Banquete*, la doctrina de la Forma metafísica se presenta como una revelación dirigida a explicar qué es lo que en verdad ama Sócrates: a dónde se dirigen sus pensamientos en esos episodios repetidos de distanciamiento personal de cuanto le rodea. En este sentido, la teoría del amor de Diotima permite que el lector comprenda la facilidad y serenidad con las que Sócrates puede resistir el intento de seducción de Alcibíades; el elogio que hace de él, que viene casi inmediatamente a continuación de la enseñanza de Diotima, comienza con la comparación de Sócrates con ciertas estatuas de silenos, que, cuando se abren en dos mitades, muestran en su interior imágenes de los dioses. Así pues, por medio de una ingeniosa yuxtaposición, Platón ha dispuesto que interpretemos la revelación de Diotima como un indicio de las imágenes divinas que se esconden dentro de Sócrates. La noción filosófica del amor, con su clímax en la Forma de la Belleza, tiene como función literaria hacer que nos resulte comprensible el fenómeno que es Sócrates, hacer que veamos cómo podía formar parte y ser extraño al mismo tiempo a esa concurrencia elitista, estar presente y ausente, ser el amante feo de un apuesto joven que de hecho es objeto de fascinación erótica para los hombres más jóvenes que lo rodean. Pese a su educada elocuencia y su aparente sensualidad, su resistencia física y su capacidad para aguantar la bebida, resulta que no es del todo una figura de este mundo. Sus auténticos valores residen en otro lugar, y la doctrina metafísica la Belleza misma, *autò tò kalón*, se introduce para sugerir en qué podrían consistir esos valores:

> De haberla, es digna de ser vivida la vida del hombre que contempla lo Bello mismo. Si alguna vez lo contemplas, no te parecerá comparable al oro y los vestidos y los niños y los jóvenes hermosos... ¿Qué, sino percibir un destello de la Belleza divina misma, única y uniforme, podría equivaler a contemplar lo Bello mismo, puro, inmaculado, incorrupto, sin carne y color humanos ni ningún otro resto mortal? ¿Piensas que sería mala la vida de alguien si consistiese en mirar a semejante objeto? (211 d-e).

14 Doy por supuesto que los ataques de abstracción de Sócrates fueron históricos, o al menos legendarios, y no inventados por Platón, que no obstante sería completamente libre en su tratamiento narrativo. Probablemente la cena de Agatón es ficticia; y si bien el episodio de Potidea fue histórico, ocurrió cuatro o cinco años antes de que naciese Platón.

Los estudiosos modernos han optado por seguir a Aristóteles en la interpretación de la teoría platónica de las Formas como una solución al problema lógico de los términos o conceptos universales, un estudio pionero sobre la teoría de la predicación, como el primer reconocimiento de una distinción entre objetos y propiedades o, de modo más general, como una contribución a la teoría del conocimiento y de la realidad. Así, Zeller resume su introducción al tema observando que, para Platón, sin las Formas no podría haber «ni conocimiento verdadero ni ser verdadero»[15]; y Cherniss ha mostrado que la teoría de las Formas puede considerarse como una única hipótesis concebida para dar cuenta de los fenómenos en las distintas áreas de la ética, la epistemología y la ontología[16]. No pretendo negar la importancia fundamental de estas cuestiones para Platón, sino que más bien quiero sugerir que el *Banquete* ofrece una perspectiva diferente sobre la función de la doctrina de las Formas.

Platón elige el banquete de Agatón, una reunión mundana de poetas y otros personajes ajenos a la filosofía, como la ocasión para dejar caer su visión metafísica, como si se tratase de un obús arrojado al dominio público. Compuso esta obra, la más brillante de sus elaboraciones literarias, como vehículo para presentar ante el mundo su doctrina de las Formas, en el contexto de una teoría sobre el amor que presenta esa extraordinaria concepción de la realidad como un asunto de apasionante interés, no sólo para los filósofos, sino para todo el que quiera una vida que merezca ser vivida y aspire a ver satisfechos sus deseos más profundos. Al poner en relación el ascenso a la Belleza primero con la pasión erótica y, a continuación, con un deseo general de felicidad e inmortalidad, Diotima presenta la doctrina platónica como algo que también tiene que resultarles importante a poetas de éxito como Agatón y Aristófanes, algo que explica por qué Alcibíades aún puede ver que Sócrates le ofrece una vida más noble que la carrera de éxito político a la que realmente se dedicará. Resumiendo, Platón no opta por presentar su doctrina de las Formas en el *Banquete* como una solución teórica a problemas filosóficos específicos, sino como un ideal práctico de vital importancia para toda concepción humana de lo que hace que la vida tenga significado.

Atendamos ahora al último estadio, los *télea* y *epoptiká*, en la revelación de Diotima.

> Quien ha contemplado adecuadamente y en el orden correcto las cosas bellas llegará entonces a la meta y conclusión (*télos*) de su iniciación erótica y captará de repente algo maravillosamente bello en su naturaleza, aquello mismo por mor de lo cual emprendió todos sus trabajos anteriores:

[15] Zeller, 1889, p. 652, que resume las pp. 643 y ss.
[16] Cherniss, en Vlastos, 1971 b, pp. 16-27.

en primer lugar, *es* siempre, y nunca llega a ser o perece;
ni aumenta ni disminuye,
no es bello en un respecto y feo en otro,
ni unas veces bello y otras no,
ni bello bajo cierta comparación y feo en otra,
ni bello aquí y feo allá,
al ser bello para unos y feo para otros;
ni le parecerá que lo bello es como un rostro o unas manos o alguna otra cosa en la que tiene parte el cuerpo, ni como un discurso (*lógos*) o un conocimiento (*epistéme*); ni está nunca en otra cosa, como en algo vivo o en la tierra o en el cielo o en algún otro lugar;
sino que ello mismo es eternamente uniforme consigo mismo por sí mismo, mientras que todas las demás cosas bellas participan de ello de tal forma que, al venir estas al ser y perecer, ni se hace mayor o menor, ni sufre cambio alguno (210 e-211 b).

La ontología de las Formas se presenta aquí en una descripción sumamente densa, centrada en un único objeto, lo Bello mismo. El uso rítmico que hace Platón de la *vía negativa* para eliminar todo perspectivismo, imperfección y relatividad del objeto de amor resuena con el tono del himno al Ser de Parménides, esa Entidad inmutable que «permanece lo mismo en lo mismo y está ahí por sí misma» (B 8, 29). En esta medida, el término platónico «uniforme» (*monoeidés*) recuerda al *mounogenés* de Parménides, «único en su especie» (B 8, 4)[17]; pero aunque lo uno Bello «que es siempre» es el objeto supremo de conocimiento y de deseo, Platón (a diferencia de Parménides) no niega la realidad de la multiplicidad de cosas bellas que vienen al ser por participación (*metéchein*) en su belleza (211 b 2).

La metáfora del tomar parte, que después parece consolidarse como una noción semi-técnica de «participación» (*méthexis*), aparece por dos veces en este pasaje; pero la primera aparición se da en una frase puramente idiomática, incluso poética, sobre «las cosas en las que toma parte el cuerpo» (211 a 7). En este contexto no se emplea ninguno de los términos platónicos estándar para la Forma (*eîdos*, *idéa*); lo más próximo a una expresión técnica en la exposición de Diotima sobre la Forma de la Belleza es una anticipación, que pasa desapercibida, de lo que se convertirá (a partir del *Fedón* y la *República*) en la designación más oficial para una Forma: «aquello-que-es» (*tò hò ésti*). Así, unas pocas líneas después del pasaje que acabo de citar, en el resumen que hace del programa de educación erótica, dice que termina ni más ni menos que en el estudio de aquello que es (*hó estin*) lo Bello mismo, de manera que el ini-

[17] Para un eco directo en la obra de Platón del término parmenídeo *mounogenés*, cf. *Timeo* 30 b 3.

ciado «llega a saber finalmente qué es bello» (*hò ésti kalón*, 211 c 8). La segunda cláusula del tipo *hó esti*, que se introduce aquí con tanta discreción, prefigura (o se hace eco de) la fórmula estándar del *Fedón* y diálogos posteriores[18].

El auditorio de Sócrates en el *Banquete* no incluye a ningún filósofo; incluso él mismo no hace sino referir lo que ha oído. Así, esta deslumbrante revelación, momentánea, del núcleo de la metafísica platónica queda aquí sin comentario ni exégesis. Será la tarea del *Fedón* y la *República*, donde los distintos hilos de la tela de Diotima se cardarán aparte y se irán desentrañando. Pero antes de seguir estos desarrollos doctrinales, tenemos que detenernos un instante para señalar las conexiones artísticas que unen *Banquete* y *Fedón* en un díptico dramático: Sócrates en la mitad de su vida; Sócrates ante su propia muerte. Los diversos contrastes entre las dos obras se personifican en las deidades que presiden cada ocasión: Dionisos en el *Banquete*, Apolo en el *Fedón*. La elección de los interlocutores también es completamente distinta: al igual que el *Protágoras* (que cuenta con una serie de participantes comunes), el *Banquete* ilustra la posición preeminente de Sócrates entre la élite cultural de la sociedad ateniense, mientras que el *Fedón* lo sitúa en el círculo más reducido de sus amigos íntimos. Y cada uno de los diálogos se adapta a su público respectivo, de modo que el *Banquete* consiste en su mayor parte en discursos retóricos, mientras que el *Fedón* despliega una serie de intrincados argumentos filosóficos.

Pese a estos contrastes, ambos diálogos se encuentran profundamente conectados a muchos niveles: por su compleja descripción del carácter de Sócrates, por la presentación de la doctrina de las Formas y por la concepción de la filosofía como una forma de *éros*. El vínculo implícito entre carácter y teoría también es común a las dos obras: al igual que la lección sobre el amor metafísico aprendida de Diotima explica en cierto modo la facilidad de Sócrates para el dominio de sí ante las privaciones físicas y la tentación sexual, así también su suprema serenidad ante la muerte se basa en una nueva exposición de la misma doctrina del *éros*. ¿Qué ama el filósofo sino la sabiduría y el conocimiento de la realidad[19]? Y por ello precisamente puede afirmar al comienzo del *Fedón* su disposición para la muerte: el cuerpo es un obstáculo

---

[18] Nótese que también en el *Fedón* la característica cláusula relativa-interrogativa aparece por primera vez en la misma construcción idiomática, tras un verbo «conocer», en 74 b 2. Probablemente, la primera aparición de la partícula relativa marcada con *estí* se produce en el *Lisis*, 219 c 7: *ep' ekeîno hó estin prôton phílon*, «aquello que es primeramente querido», justo en el pasaje que anticipa la Forma de lo Bueno y/o lo Bello. Cf. arriba, p. 277, nota 10, y más adelante, § V.VI.

[19] La metáfora de la relación amorosa del filósofo con la Verdad y el Ser domina la *apología* inicial de Sócrates en el *Fedón*, desde 65 b hasta 69 d.

para la actividad intelectual, por eso la separación respecto de él en el momento de la muerte le ofrece al filósofo su más alta esperanza de un acceso más adecuado al objeto deseado; por esta vía, las Formas se vinculan desde el comienzo con el destino del alma.

Cuando exponga la tesis de la inmortalidad en el *Fedón*, Sócrates apelará a la concepción órfico-pitagórica de la transmigración de la psique, una concepción que nos es familiar desde el *Menón*, pero que no se ha mentado en todo el *Banquete*. La figura de Diotima fue concebida, sin duda, para recordarnos a esos sabios sacerdotes que enseñan la transmigración en el *Menón*, pero Platón no permitirá que su sacerdotisa mencione aquí una doctrina tan disparatada, que podría provocar sonrisas de incredulidad entre los invitados mundanos al banquete de Agatón. La reunión de la metafísica trascendental revelada en el *Banquete* con la psicología ultramundana que se esboza en el *Menón*[20] quedará para el escenario más íntimo y filosófico del *Fedón*.

Pero primero vamos a seguir las líneas que conducen desde la enseñanza de Diotima a las doctrinas metafísicas de *Fedón* y *República*.

V Desentrañando los hilos de la revelación de Diotima

En la breve exposición de Diotima sobre la escala del amor se encuentran comprimidos casi todos los temas mayores de la doctrina de las Formas (con excepción, como ya se ha señalado, de la psique inmortal y su vínculo epistemológico con las Formas en la reminiscencia). Consideraré estos temas uno por uno.

V.I Ser frente a Devenir

Parménides transformó la contraposición tradicional en griego entre divinidad y mortalidad en la distinción metafísica entre el Ser eterno, inmutable, y el ámbito de Lo que deviene, que no sólo incluye el venir-al-ser y el desaparecer, sino todas las formas del cambio. Platón invoca a menudo los orígenes teológicos de esta contraposición cuando describe el reino del Ser como «inmortal» o «divino» (*Banquete* 211 e 3, *Fedón* 79 d 2, 80 a, 84 a 8, etc.; cf. *Sofista* 254 b 1, *Político* 269 d 6), pero la eternidad metafísica es, sin duda, un

[20] Por desatender esta relación entre doctrina y público, muchos estudiosos han quedado perplejos ante el hecho de que en el *Banquete* no se exponga por completo la doctrina de la inmortalidad. ¿Cambió Platón otra vez de opinión? No obstante, en 208 b 4 (*athánaton dè állei*) y en 212 a 7 (*athanâtoi kaì ekeínoi*) se alude al punto de vista estándar de *Menón-Fedón*.

concepto más estricto que la inmortalidad de los dioses. En el *Timeo* insistirá en que el Ser eterno no sólo es inmutable, sino también intemporal (*Timeo* 37 d-38 a, que se hace eco de Parménides B 8, 5 y 20); pero los diálogos definen con más frecuencia «lo que siempre es» (*tò òn aeí*) en términos de fijeza e inmutabilidad. El *Banquete* expresa la inmutabilidad de lo Bello mismo negando que alguna vez venga al ser o perezca, se haga mayor o menor, sea bello unas veces y otras no (211 a 1-3); ocurra lo que ocurra con quienes participan de la Forma, ella misma no se ve afectada (211 b 5). En el *Fedón* encontramos la expresión platónica estándar para la inmutabilidad: *aeì katà t'autà kaì hosaútos échei*, «siempre constante y en el mismo estado» (78 c 6, d 6, y *passim*). En la *República* (V, 479 a 2, e 7) y los diálogos posteriores (*Político* 269 d 5, *Filebo* 59 c 4; cf. *Timeo* 28 a 2, 38 b 3) vuelve a aparecer esta fórmula para referirse al Ser eterno. La frase que se le contrapone para «Lo que deviene» es *állot' állos* (*echómena*) *kaì medépote katà t'autá*, «dispuesto de manera diferente en distintos momentos y nunca en el mismo estado» (*Fedón* 78 c 6). La inconstancia del Devenir también se indica mediante metáforas expresivas como «lo que da vueltas» (*kylindeîtai*, *República* V, 479 d 4), lo «errante» (*ibid.* 479 d 9, *planetón*; cf. VI, 485 b 2) y «lo que fluye» (*rheîn*, *Fedón* 87 d 9; cf. *Crátilo* 402 a 9, 411 c 4, y *passim*). Como si se tratase de un efecto homeopático, el flujo de las cosas causa a menudo que la propia alma deambule errante o llegue a marearse[21].

V.II Ser frente a Apariencia

Por «apariencia» no sólo entiendo aquí lo que expresa directamente el verbo *phaínesthai*, «aparecer, hacerse visible», y palabras de la misma raíz como *phantasthésetai* (en *Banquete* 211 a 5), sino que incluyo también todas las formas de perspectivismo y relativismo, como cuando se niega que lo Bello mismo sea «bello en cierto sentido y feo en otro; bello bajo cierta comparación, feo en otra; bello aquí, feo allá; bello para unos, feo para otros» (*Banquete* 211 a 2-5). Precisamente la libertad con respecto a esa apariencia debida a la perspectiva distingue en el *Fedón* a lo Igual mismo de los palos y piedras iguales: «¿No le parecen (*phaínetai*) a veces a una persona iguales y a otra no piedras que son iguales y palos que son los mismos?[22]... Pero los Iguales mismos ¿te

[21] Para la errancia y el aturdimiento de las almas, cf. *Fedón* 79 c 6-9. El *Crátilo* sugiere que los teóricos del flujo han proyectado su propia confusión sobre el mundo (411 b-c, 439 c, 440 c-d). Cf. *Fedón* 90 c.

[22] En *Fedón* 74 b 8-9, *eníote... toî mèn ísa phaínetai, toî dè oú* puede leerse bien como «a veces le parecen iguales a una persona pero no a otra» o bien como «a veces parecen iguales en un respecto de consideración pero no en otro». Del mismo modo, hay una ambigüedad

han parecido alguna vez desiguales, o la Igualdad desigual?» (*Fedón* 74 b-c). El *Fedón* puede aludir brevemente a la oposición en perspectiva/sin perspectiva, porque en la *vía negativa* de la revelación de Diotima se la explicó más en detalle (y nos brinda así un ejemplo instructivo del modo en que estos dos diálogos han sido concebidos para completarse mutuamente).

En la primera discusión sobre las Formas en *República* V se hace la misma puntualización, nuevamente con el lenguaje de la apariencia: «¿Hay alguna de esas múltiples cosas bellas que no parezca (*phanésetai*) fea? ¿Y alguna de las cosas justas que no parezca injusta? ¿Alguna de las que son puras que no parezca impura?» (479 a). Esto aparece en un contexto en el que se ha introducido el concepto de *dóxa* («opinión») como facultad general del conocimiento en perspectiva o de lo «aparente». Puesto que se ha ubicado entre el conocimiento y la ignorancia, su objeto (la apariencia en el sentido amplio que se ha especificado) tiene que situarse entre el Ser completo y la lisa y llana no-entidad; en este contexto, los objetos de la *dóxa* se caracterizan en *República* V como cosas que son y no son F, respecto de múltiples valores de F, mientras que la Forma correspondiente es entera y puramente F. Esta distinción entre entidades en perspectiva y sin perspectiva corresponde exactamente a nuestra oposición entre Devenir y Ser, pero en la *República* esta versión de la antítesis se reserva para después (la oposición Ser-Devenir se introducirá hacia el final del libro siguiente, en VI, 508 d, brevemente preparado en 485 b 2); en el libro V, el reino del Devenir se caracteriza sin más por la ambigüedad de la apariencia, por la falta de un carácter fijo. Al centrarse en la división epistemológica entre Conocimiento y Opinión/Apariencia (*dóxa*), Platón prepara a sus lectores para el primer corte en la Línea en una etapa posterior de la exposición (510 a 9; cf. VII, 534 a 1-3).

Esta compleja concepción de la *dóxa* que hallamos en la *República*, en tanto que facultad para el juicio en perspectiva, o para juicios aparenciales, se encuentra en buena medida ausente del *Banquete* y el *Fedón*, que apenas aluden a ella[23]. La revelación de Diotima ignora en términos generales la epistemología, y el *Fedón* opera con una distinción más simple entre razón y percepción sensible.

---

entre *teî mén... teî dé* y *tisì mén... tisì dé* en *Banquete* 211 a 2-5. Sospecho que puede ser deliberada, con el propósito de sugerir tres modos distintos de perspectivismo mediante una única fórmula: temporal, aspectual y relativo al observador.

23 Como se señaló antes, en *Banquete* 202 a aparece la *dóxa* verdadera. En *Fedón* 84 a 8 se dice que la realidad de las Formas es *adóxaston*, que «no es objeto de *dóxa*»; cf. *dokeîn* en 81 b 4, *doxázousan* en 83 d 6. Para *dóxa* como apariencia visible (engañosa), cf. la indicación de Sócrates a Alcibíades en *Banquete* 218 e 6: «¡Tratas de obtener lo verdaderamente bello a cambio de lo que sólo lo es en apariencia (*dóxa*), como oro a cambio de latón!».

V.III LO UNO FRENTE A LO MÚLTIPLE

El problema de encontrar unidad en la pluralidad domina la búsqueda de esencias en el *Laques*, el *Eutifrón* y el *Menón*: como contraposición entre distintos tipos de coraje y lo que es lo mismo en todos ellos, entre muchas acciones piadosas y la naturaleza singular de la piedad, entre las distintas partes de la virtud y la virtud como una totalidad simple. «Deja de hacer muchos de lo que es uno», le exige Sócrates a Menón en 77 a 7. Es un problema que fascinará a Platón durante toda su vida. En el último libro de las *Leyes* nos reta a «buscar una forma simple (*idéa*) a partir de cosas que son muchas y desemejantes» (*Leyes* XII, 965 c); y las denominadas Doctrinas No Escritas tienen como principios fundamentales la Unidad y la Dualidad indeterminada. Precisamente el tema de la unidad en la pluralidad es lo que más aproxima las Formas metafísicas a los diálogos de la definición. En el *Banquete* y el *Fedón*, donde el asunto de la definición no es esencial para la discusión, no se hace hincapié en el problema de la unidad; sin embargo, en las dos obras se lo reconoce mediante la mención repetida del atributo *monoeidés*: singularidad de la Forma o uniformidad (*Banquete* 211 b 1, e 4; *Fedón* 78 d 5, 80 b 2). En la *República* vuelve a ser central el asunto de la unidad, y sirve explícitamente para introducir la doctrina de las Formas en el libro V: «Puesto que lo bello se opone a lo feo, son dos... Y dado que son dos, cada uno de ellos es uno. Pero al unirse (*koinonía*) con acciones y cuerpos y uno con otro[24], se hacen visibles (*phantazómena*) en todas partes y cada uno parece muchos» (V, 475 e-476 a). La contraposición entre muchas cosas bellas y muchas cosas buenas, por un lado, y lo Bello mismo y lo Bueno mismo, por otro, —la prioridad de lo Uno sobre lo Múltiple— también sirve para reintroducir las Formas al final del libro VI: «así, por cuanto se refiere a todas las cosas que definíamos antes como múltiples, ahora las postulamos de nuevo cada una de acuerdo con una forma singular (*idéa*), suponiendo que se trata de una unidad, y nos referimos a ella como "lo que cada cosa es en realidad" (*hò ésti hékaston*)» (VI, 507 b). De este modo reaparecen en los libros centrales de la *República* las unidades definitorias del *Menón* y el *Eutifrón*; pero ahora se especifican como ejemplos del Ser eterno, sin-perspectiva, que definió Diotima, y como objetos de la nueva epistemología que se va a describir dentro de un momento.

24 Considero que *allélon koinonía* en V, 476 a 6 se refiere a la co-instanciación de las Formas en los seres sensibles, y no tanto a la participación de las Formas unas en otras. Esta última no aparece nunca antes del *Sofista*, donde marca una ruptura radical en la terminología de la participación. Es muy poco probable que esta innovación mayor se introdujera aquí por medio de una formulación tan indefinida.

V.IV ¿SEPARACIÓN?

De acuerdo con Aristóteles, lo que distingue las Formas platónicas de sus precedentes «socráticos» es su separación respecto de la materia sensible, o —en términos más modernos— de sus instanciaciones particulares. Quizás no se haya reconocido suficientemente que el término «separación» (*chorismós*) caracteriza la teoría desde un punto de vista hostil. No en vano, Aristóteles toma el término de la propia crítica platónica de la doctrina en el *Parménides*[25].

Sin duda, la noción de separación corresponde a algo que se encuentra realmente en los textos de Platón. Como primera aproximación, permítaseme que me refiera a ella como la independencia ontológica de las Formas respecto de sus instancias sensibles[26], que está siempre implícita en la distinción radical entre Ser y Devenir. Se explica mejor con la afirmación de Diotima de que lo Bello mismo no se ve afectado en manera alguna por el hecho de que las cosas bellas vengan al ser y perezcan. La existencia independiente de la Forma encuentra su expresión más acabada en la negación de que esté ubicada *en* ninguna otra cosa, ni en el cielo ni en la tierra, ni en un cuerpo ni en un discurso (*lógos*) o en el conocimiento. A estas afirmaciones negativas de la independencia corresponde la afirmación positiva de que la Forma existe «ella misma consigo misma por sí misma, eternamente uniforme» (*Banquete* 211 b 1).

La realidad de las Formas queda libre así de cualquier tipo de inmanencia, incluida la inmanencia en el pensamiento humano o en el discurso. El platonismo tardío recurrirá a una concepción aristotélica para interpretar las Formas como Ideas en una mente divina, pero no cabe duda de que esta no era la posición de Platón. Por el contrario, las Formas son ontológicamente anteriores a todo lo demás. Como nos dice el *Fedro* (249 c 6), un dios es divino precisamente por su relación con las Formas; y las Formas paradigmáticas del *Timeo* están claramente presupuestas en la acción del Demiurgo, que las toma como modelo para la creación del mundo, justamente del mismo modo en que el filósofo rey de la *República* las toma como modelo para la ordenación justa de la ciudad. (Si se quiere incidir más en el tema de la «separación» y la inmanencia en la sección final del *Fedón*, cf. p. 361 y ss., más adelante).

[25] Respecto de *choris* en el *Parménides*, cf. 129 d 7 (una vez en la exposición de Sócrates), 130 b 2-d 1 (cinco veces en las réplicas de Parménides), después otra vez en las objeciones (131 b 1-2, 5).

[26] Para el estudio de la separación de las Formas, cf. Fine, 1984, Vlastos, 1987, y Fine, 1993.

V.V PARTICIPACIÓN

Hemos visto que en la exposición de Diotima se emplea sólo una vez la metáfora para el «tomar parte» (*metéchein*) de las cosas bellas en la Forma de la Belleza (*Banquete* 211 b 2). Sin embargo, el tomar parte o la participación se convertirá en un término estándar, que Platón utiliza ocasionalmente, pero que Aristóteles y los platónicos tardíos emplearán de modo regular para la dependencia ontológica de los seres sensibles respecto de las Formas. El término *metéchei* vuelve a aparecer en la última y más completa exposición de la doctrina en el *Fedón* (100 c 5), donde el uso repetido de la forma de aoristo *metascheîn* origina el inusitado término *metáschesis* para la «participación» (101 c 5, en apariencia se trata del único testimonio de esta palabra en griego). La misma metáfora, con un verbo diferente, se encuentra una vez más en el *Fedón*, en una referencia sumaria a «las Formas (*eíde*) y las cosas que participan de ellas (*metalambánonta*)» (102 b 2). Pero el propio diálogo deja claro que esta relación queda indefinida: «Lo que hace bella a una cosa no es sino la presencia de (*parousía*) o la participación en (*koinonía*) lo Bello mismo, o cualquiera que sea la relación con ello[27]. No insisto en este asunto, únicamente señalo que todas las cosas bellas lo son por lo Bello» (100 d 4).

Aristóteles y otros autores tardíos emplean con tanta frecuencia la terminología de la participación para referirse a la teoría platónica que sorprende advertir la poca frecuencia con que la metáfora aparece en las propias exposiciones de Platón sobre la relación de los sensibles con las Formas, aparte de los pasajes que se acaban de citar de *Fedón* 100-102. Según parece, en la *República* tan sólo se registra una vez con este sentido[28], en lo que casi podría considerarse como una cita del *Banquete*: sólo el filósofo es «capaz de ver tanto lo Bello mismo como las cosas que participan (*metéchonta*) de ello», y de distinguirlas respecto de otras (V, 476 d 1-3). La terminología de la participación no volverá a usarse hasta que se plantea de nuevo la teoría con el propósito de criticarla en el *Parménides*, donde su uso es sistemático (*metalambánein* 129 a 3 y ss., *metéchonta* 129 b 3 y ss. y *passim*). Después de esta obra Platón no vuelve a utilizar jamás la metáfora para la relación entre lo sensible y las Formas (más adelante, p. 361 y ss., se discutirá la significación de dicha

[27] (Sigo a los editores recientes, que conservan la lectura MS en 100 d 6). Como se ha visto, Platón juega con la noción de «presencia» para las Formas en otros dos diálogos del Grupo I: la ambigüedad en cuanto a la objeción sobre el *páresti* en *Eutidemo* 300 e-301 a se resuelve implícitamente en *Lisis* 217 c-e.

[28] En la noción de «comunión» (*koinonía*) con las Formas en *República* V, 476 a 7 hay un paralelismo con *metéchein*. En V, 472 c 2 *metéchein*, referido a un hombre que participa en la justicia, ha de verse como un anticipo de la relación con las Formas, que aparece unas pocas páginas después.

transformación). En cambio, en el *Sofista* el vocabulario de la participación se transfiere a las relaciones entre Formas. En lugar de participación, en la *República* predomina la terminología de las imágenes y la imitación para las relaciones entre lo sensible y las Formas; y –si dejamos aparte el *Parménides*– es la única terminología que se utiliza en los diálogos tardíos[29]. Por su parte, en el discurso de Diotima se puede reconocer una anticipación de este uso tardío.

V.VI *IMAGEN E IMITACIÓN*

El amante que ha contemplado la Forma no engendrará «imágenes (*eído-la*) de la virtud, puesto que no ha estado en contacto con una imagen, sino la auténtica virtud, pues ha estado en contacto con la verdad» (*Banquete* 212 a 4). Es el único indicio que da la sacerdotisa de algo que está destinado a convertirse en un tema mayor. En la *República*, la Línea y la alegoría de la Caverna emplean sistemáticamente la noción de imágenes (*eídola, eikónes*) y de semejanza (*homoíosis, mimethénta*) para los niveles inferiores de la realidad y la cognición. El *Fedro* continúa con esta terminología (250 a y ss.), de la que se hará eco después el *Político* (285 e-286 a 1) y que el *Timeo* empleará de forma regular. Lo que muestra el pasaje del *Banquete* es que, ya desde un momento temprano, Platón tiene en reserva el vocabulario de la imagen como alternativa a la participación, una alternativa que cuenta con la ventaja de que evita las burdas connotaciones físicas de nociones como «tomar parte de» y «ser partícipe».

Hay otro diálogo del grupo anterior a la *República* donde Platón hace uso de este mismo término, «imagen» (*eídolon*), para poner en contraposición la semejanza con la cosa real. Como vimos en el capítulo IX, en el *Lisis* Sócrates desarrolla un argumento basado en el regreso desde el principio que dice que una cosa se quiere por mor de otra, que a su vez es querida por mor de una tercera, etc., y rompe el regreso mediante la noción de un bien intrínseco, algo bueno por mor de sí mismo: lo «primeramente querido» (*prôton phílon*), por mor de lo cual se dice que se quieren todas las demás cosas. El resto de cosas que se dicen queridas se comparan con imágenes (*eídola*), «mientras que se quiere *verdaderamente* lo primeramente querido» (*Lisis* 219 d). A este paralelismo con la mención de las imágenes por parte de Diotima le sigue inmedia-

---

[29] Fujisawa (1974) señaló el significado de este importante cambio en la terminología platónica. Adviértase que en *Timeo* 51 a 7-b 1 *metalambánon* tiene su valor metafórico normal (exactamente igual que *metéchein* en 51 e 5), y que *no* se refiere a la relación entre los sensibles y las Formas.

tamente a continuación en el *Lisis* otro importante elemento terminológico, común a los dos diálogos: el sintagma *hó esti*, que servirá eventualmente como designación oficial para las Formas. Si tenemos que evitar el regreso, dice Sócrates, «hemos de arribar a algún principio o punto de partida (*arché*) que ya no nos refiera a otra cosa querida; tenemos que alcanzar aquello que es primeramente querido (*ekeîno hó estin prôton phílon*)» (*Lisis* 219 c; cf. *autò hò ésti kalón*, «aquello que es lo Bello mismo», en el discurso de Diotima en *Banquete* 211 c 9). Al igual que el contraste entre imagen y realidad, la fórmula *hó esti* se introduce de forma discreta —tanto en el *Lisis* como en el *Banquete*— como una anticipación de cosas que están por venir.

El pasaje del *Lisis* nos recuerda que la contraposición entre una Forma y su imagen, a la que se alude en la lección de Diotima, prefigura otro tema mayor del *Fedón* y la *República*: la deficiencia de las múltiples cosas bellas en comparación con lo Bello mismo. Lo *verdaderamente* bello es la Forma, al igual que se quiere en verdad lo primeramente querido.

V.VII Aprehensión no-sensible de las Formas

Por el *Fedón* (65 c-e, 75 a-b) sabemos que las Formas no pueden aprehenderse mediante la percepción sensible, sino *sólo* por el pensamiento (*diánoia*) y el razonamiento (*logismós* 66 a 1, 79 a 3; cf. *logízetai* en 65 c 5, *dianoeîsthai* y *diánoia* 65 e 3 y ss., *noetón* «inteligible» en 80 b 1, 81 b 7). Consecuentemente, el primer corte en la Línea del Conocimiento en *República* VI divide el campo de lo visible frente al de lo inteligible (509 e). Accesibles sólo al intelecto (*noûs*), las Formas se localizan en el espacio inteligible (*noetòs tópos*, 508 c 1), donde el Bien vale para el entendimiento como el Sol para la facultad de la visión.

En el *Banquete*, Platón no denomina a la facultad de la cognición no sensible ni intelecto ni pensamiento; en lugar de ello, Diotima habla de forma indirecta, incluso evasiva, de «contemplar [la Forma de la Belleza] con lo que se requiere» y «verla con aquello para lo que es visible» (212 a 1-3). Estos circunloquios podrían parecerle poco claros a un lector no instruido, pero su significado es inmediatamente claro para quien conoce la doctrina del *Fedón* y la *República*[30].

---

30 Ahora bien, un lector que no estuviese familiarizado con la obra de Platón podía entender *Banquete* 212 a 1-3 como una referencia al *noûs*, con tal de que estuviese informado del uso que hace Parménides de *noeîn* o de la oposición que establece Demócrito entre cognición genuina y espuria.

¿Por qué hace que la referencia de Diotima a una aprehensión no sensible sea tan oblicua? Si duda, en esta breve revelación no puede quedar comprendido todo, y es posible que Platón evite nombrar el *noûs* por la misma razón por la que evita toda referencia a doctrinas esotéricas como la reminiscencia y el alma trascendental. Después de todo, en la lengua griega ordinaria el término *noûs* significa simplemente «inteligencia» o «sentido común»; su concepción como una facultad de la razón o el intelecto, definido por contraposición con la percepción sensible, es una creación técnica de los filósofos, empezando por Parménides, y Diotima prefiere no utilizar términos tan técnicos. Ante todo, al evitar la dicotomía sensible-inteligible en el *Banquete*, Platón puede hacer un uso más desinhibido de las metáforas relativas al «ver» y el «contemplar» en la que es su primera caracterización de la visión beatífica de las Formas.

V.VIII *EPONYMÍA* Y OTROS REFINAMIENTOS

¿Qué falta en la relación de Diotima? Como acabamos de ver, apenas se alude a la división epistemológica entre cosas sensibles e inteligibles; y en la revelación final se silencia la distinción entre conocimiento y opinión (aunque Diotima la mencionó antes, en 202 a). Un componente esencial de la doctrina clásica de las Formas totalmente ausente de su discurso es la relación que Platón denomina *eponymía*: el hecho de que las cosas sensibles sean «denominadas a partir de» la Forma correspondiente (*Fedón* 102 b 2, c 10, 103 b 7-8; *Fedro* 250 e 2; cf. *República* X, 596 a 7). Cabe considerar que en la distinción entre cosas bellas y lo Bello mismo, si se la toma junto con la afirmación de que tan sólo la Forma misma es *verdaderamente* bella, se halla implícito algo parecido a dicha relación semántica, pero la explicación de la *eponymía* como un concepto de denominación o, en términos modernos, de predicación por derivación introduciría un grado de reflexión filosófica que probablemente parecería fuera de lugar en la lección de Diotima sobre el amor.

Por consiguiente, en el *Banquete* falta una afirmación explícita de la deficiencia ontológica de las múltiples cosas bellas. Hemos encontrado un indicio en la contraposición que se establece entre verdad e imagen al final de la lección de Diotima. Por su parte, la distinción entre Ser y Devenir *implica* ciertamente inferioridad ontológica, que se ve reforzada por la distinción entre Ser y Apariencia, pero para encontrar una afirmación explícita tenemos que ir al *Fedón*, donde aprendemos que los palos y las piedras *intentan* ser como lo Igual mismo, pero no lo consiguen (74 d-75 b).

Otro rasgo típico de la teoría que está ausente de la exposición de Diotima es la terminología para las «formas» en cuanto tales. En el *Banquete* no se

emplean los términos *eîdos* e *idéa* para designar la Forma; este vocabulario tan sólo aparece bastante después, en el *Fedón* (102 b 1, 103 e 3, 104 b 9 y ss.), antes de estandarizarse en la *República* (V, 476 a 5, 479 a 1, etc.). Podrían extrañar las dudas de Platón a la hora de introducir la terminología de *eîdos/idéa* para las Formas metafísicas, cuando se trata justamente de los términos que le aplica a los *definienda* en el *Eutifrón* y el *Menón*, por lo que no bastará con citar su aversión general por una terminología fija para dar cuenta de las reservas a este respecto en el *Banquete* y el *Fedón*.

Una consideración más pertinente en este punto consistiría en decir que se está anunciando algo nuevo e importante, que al principio no parecería demasiado familiar. Cualquier lector habituado a los términos *eîdos* e *idéa* para las esencias en los diálogos de la definición tiene que llegar a ver gradualmente que las nuevas entidades metafísicas que se anuncian en el *Banquete*, y que en el *Fedón* se identifican como objetos de un conocimiento previo al nacimiento, suprasensible, son antes que nada lo que se buscaba siempre que se exigían definiciones. Hemos visto que el vínculo con el proyecto de la definición se establece (con discreción en el *Banquete*, enfáticamente en el *Fedón*) mediante el sintagma *tò hò éstin*, «lo-que-es-realmente», para referirse a la esencia misma. Este sintagma, que es sin lugar a dudas una creación platónica, apunta a algo central en su ontología, al concepto de Ser esencial, o lo que el *Fedro* denomina *tò óntos ón*, «lo realmente real». Una vez que se ha establecido con claridad este vínculo entre definición y metafísica (en *Fedón* 75 d, 76 d 8, 78 d), Platón puede volver al uso más práctico de palabras no descriptivas como *eîdos* e *idéa* para «forma», «tipo» y «estructura», palabras que en origen no eran en absoluto distintivas de su teoría, sino que también podría utilizarlas un médico o alguien que escribiese sobre geometría.

Así pues, es un error suponer (como han hecho algunos críticos) que las conexiones etimológicas de los términos *idéa* y *eîdos* con el verbo *ideîn*, «ver», son de algún modo esenciales o decisivas para la concepción platónica de las Formas. La metáfora de la visión para el acceso intelectual a las Formas es útil, pero totalmente prescindible, también valdrían las expresiones relativas a la «caza», al acto de «aprehender», de «dar con» o simplemente de «pensar» y «reconocer» (*gnônai*). Desde el primer momento, la concepción fundamental de las Formas tiene una orientación lingüística, y no tanto visual, es decir, no está dominada por la metáfora de la visión o por la noción de la intuición mental, sino por la noción del *Ser* esencial tal como lo especifica la pregunta *¿qué-es-X?*

VI LAS FORMAS EN EL *FEDÓN*

El *Fedón* presenta la primera exposición general de la filosofía platónica, en la medida en que une temas que se anunciaron con más brevedad en el *Menón* y el *Banquete*. En la compleja estructura de este diálogo, la doctrina de las Formas aparece en cuatro puntos diferentes por lo que será útil, para comprender la técnica compositiva de Platón, examinar estos cuatro pasajes atendiendo a sus relaciones recíprocas, aunque ello requiera que volvamos hasta cierto punto sobre nuestros pasos. En realidad esta sección y la siguiente adoptan la forma de un comentario continuado de la exposición que desarrollan *Fedón* y *República*.

Las Formas aparecen por primera vez en *Fedón* 65 d y ss., donde se menciona la Justicia, la Belleza y el Bien, junto con otras esencias («la *ousía* que en realidad es cada uno»), en tanto que representantes de la verdad y realidad que constituyen el fin de la búsqueda del filósofo, el objeto de su deseo erótico. Aquí, la noción del *éros* filosófico es una extensión de la doctrina que enseñó Diotima; el amor del filósofo es ahora un deseo de conocer las Formas en general, y no tanto un deseo únicamente de lo Bello. Una segunda novedad es que dicho conocimiento sólo puede alcanzarse mediante la separación del alma, hasta donde sea posible, respecto del cuerpo, de modo que tan sólo un alma incorpórea puede alcanzar plenamente el conocimiento. Como he señalado, en el lenguaje del *Fedón* el cuerpo corresponde epistemológicamente al sentido de la percepción, el alma al pensamiento y el razonamiento, de manera que por psique Platón entiende en estos contextos el alma racional, aquello que en otros lugares denominará *noûs* o *tò logistikón* («la parte que calcula»).

Las Formas vuelven a aparecer con la mención de lo Igual mismo en 74 a, como parte del nuevo planteamiento de la doctrina de la Reminiscencia. Los objetos recordados, que quedaron sin especificar en el *Menón*, se identifican aquí con las Formas. Se cita el hecho de que palos y piedras iguales «aparecen» en perspectiva para demostrar su deficiencia con relación a lo Igual mismo, aduciendo entonces que para reconocer la deficiencia de los objetos de la percepción hay que presuponer el conocimiento de la Forma. Así, a partir de nuestra familiaridad anterior con las Formas como objetos de reminiscencia, es decir, como objetos a los que nos tenemos que referir al interpretar lo que nos brinda la percepción sensible, se infiere la existencia del alma antes del nacimiento (76 d 9-e 2).

Muchos comentaristas han criticado con justicia el argumento de un conocimiento de las Formas previo al nacimiento como precondición para la cognición sensorial. (En *Fedro* 249 c se presenta, de modo mucho más convincente, una conclusión similar; cf. el § VIII, más adelante). Pero el rigor —o la falta del

mismo— del argumento en favor de la reminiscencia quizás sea menos importante que la síntesis mayor que alcanza, pues engasta firmemente la psicología trascendental del *Menón* en la metafísica parmenídea del *Banquete*: «así como existen realmente esas Formas, de igual modo nuestra alma tiene que existir realmente incluso antes de que hayamos nacido» (*Fedón* 76 e). Y al identificar estas Formas con el *qué-es* (*tò hò ésti*) que se discute en las preguntas y respuestas dialécticas (75 d), el argumento en favor de la reminiscencia pone en conexión la nueva metafísica y psicología con las esencias que se buscaban en los diálogos no metafísicos. A consecuencia de todo ello, el *Fedón* une en una única exposición los intereses filosóficos que emergieron parcialmente en el *Laques* y el *Eutifrón*, y que se revelaron de manera más completa en el *Menón* y el *Banquete*.

En su tercera aparición, en el argumento a partir de la inmutabilidad que comienza en 78 b, las Formas se identifican de nuevo con la esencia (*ousía*) que se busca en la dialéctica (78 d); pero lo nuevo ahora es la insistencia en que están libres de cambio y variación. Encontramos aquí por vez primera la fórmula clásica para la inmutabilidad (78 c 6); pero en este contexto, la distinción ontológica entre entidades mudables e inmutables va de la mano con la división epistemológica entre visible e invisible, respectivamente los objetos de la percepción sensible y los objetos del pensamiento racional (*dianoías logismós* 79 a 3). El resultado es una división en dos tipos de entidades (*ónta* 79 a 6), lo inmutable-invisible y lo mudable-perceptible —que seguirá siendo fundamental para Platón hasta el *Filebo* y el *Timeo*—. Las parejas de términos en que se formula esta división, por referencia a la percepción y al cambio, reflejan la unión entre la epistemología platónica y su metafísica —precisamente la unión que se consagrará en la paradójica tesis de que la Forma del Bien es causa tanto de la cognoscibilidad como de la realidad, fuente tanto del conocimiento como del ser (esencia, *ousía*) de los objetos inteligibles (*República* VI, 508 e-509 b)—.

La última y más elaborada discusión de las Formas en el *Fedón* comienza en 100 b, donde se las introduce como la base para el nuevo método racional propuesto por Sócrates, como una alternativa a la filosofía natural de los jonios. De modo que Platón es plenamente consciente de la función histórica de su doctrina, en la medida en que no sólo define un nuevo modo de explicación causal, sino una nueva concepción de la filosofía, que difiere de la tradición presocrática tanto en su método como en su contenido. El método es la discusión socrática, el arte de los *lógoi*, pero ahora se le da una estructura más rigurosa mediante las técnicas deductivas de la hipótesis, adaptadas a partir de la geometría. También el contenido es socrático, pero transformado: se dice que Sócrates hizo descender la filosofía de los cielos a la tierra, pues atendió a

las virtudes y a lo que contribuye a una vida buena, pero Platón la redefine mediante la identificación de lo Bueno, lo Justo y lo Noble (o Bello, *kalón*) como las constituyentes básicas de la realidad. Los principios de bondad, justicia y belleza moral se conciben así como más fundamentales y más intrínsecamente racionales que la estructura del cosmos físico, y este mismo cosmos tiene que derivarse de, y explicarse por, los principios del Ser eterno y del Bien, tal como los define la doctrina de las Formas. Esta derivación del orden de la naturaleza a partir de una razón que trabaja para hacer cosas buenas aparece como un deseo de Sócrates en el *Fedón*, que se cumplirá realmente en el *Timeo*.

En el *Fedón*, el papel explicativo de las Formas se desarrolla a una escala más modesta, como base para el argumento final de la inmortalidad. El argumento mismo comienza con una discusión bastante técnica (en la que Sócrates defiende con sorna que se «hable como un libro de texto», 102 d 3), relativa al modo en que los individuos sensibles participan de las Formas. Al hilo de un análisis de las relaciones entre las alturas respectivas del propio Sócrates, Fedón y Simias, el primero introduce lo que parece una desafortunada distinción entre Formas trascendentes e inmanentes —entre la Altura misma y la altura en nosotros (102 b-103 c)—. Si se la toma literalmente, la «separación» entre las Formas y su instanciación en nosotros lleva a resultados desastrosos para la teoría, como mostrará el propio Platón en el *Parménides*. Es probable que la referencia a «la altura en nosotros» en *Fedón* 102 d 7 tan sólo pretendiese ser una variante lingüística de *nuestro ser altos*, pero la fórmula era peligrosa. Si la entendemos como Parménides, como si postulase una reduplicación de la Forma en cuanto atributo o propiedad en nosotros, entonces la separación de «lo opuesto en nosotros» respecto de lo Opuesto mismo lleva a la Objeción Mayor de *Parménides* 133 b y ss., que hace incognoscibles las Formas. Así como algunas de las dificultades iniciales para la teoría que se plantean en *Parménides* 130 e-131 e dependen de que se tome en un sentido bastante literal y como si se tratase de un fenómeno físico la metáfora de la participación, igualmente la objeción final de 133 b-134 e surge de una mala interpretación deliberada de la noción de separación, una lectura concebida para escindir una Forma dada respecto de su instanciación en nosotros, de tal modo que ambos términos se reifiquen[31].

[31] En su exposición, Sócrates sólo emplea una vez el término *chorís* («separado»), para la distinción entre las Formas y los particulares sensibles (129 d 7). Parménides aprovecha el término e inmediatamente lo utiliza en tres ocasiones, para separar lo semejante mismo de lo semejante «que tenemos nosotros» (130 b 4 y ss.). Cf. otros pasajes citados más arriba, en la nota 25.

Platón era claramente consciente de los dos peligros, tal como lo muestra su crítica en el *Parménides*. Por eso no hay rastro de formas inmanentes (al modo de «la altura en nosotros») ni en la *República* ni en ninguna obra tardía (salvo en la crítica del *Parménides*), al igual que no se hace uso de la noción de participación de las cosas sensibles en las Formas tras una única referencia en la *República* (V, 476 d). En el *Timeo* no hay formas inmanentes, sino sólo imágenes de las Formas; y esas imágenes no se entienden ni como entidades ni como propiedades de los individuos, sino como cualificaciones pasajeras del Receptáculo. En realidad, el *Timeo* ha remplazado la noción de participación por una cuidada elaboración del concepto platónico temprano de las cosas sensibles como «apariencias» de las Formas (cf. más arriba, § V.II).

En tanto que explicación técnica de la relación entre las Formas y la apariencia sensible, hay que considerar el *Fedón* como un fracaso: entendido como sucedáneo de la filosofía natural, el *deúteros ploûs* no logra su propósito (para eso tendremos que esperar al *Timeo*). Pero no es la única, o incluso la principal de las empresas que se acometen en el diálogo; sino que Platón consigue algo quizás más importante: la creación de una religión racional para las clases educadas de la antigüedad. En época helenística y romana, la filosofía se cultivaba sobre todo como guía para la vida, como una religión moral y espiritual. Salvo para los epicúreos, Sócrates se convirtió en el santo patrón de la vida filosófica; y el *Fedón* lo pinta en su momento más noble, respaldado por la exposición más emotiva y ultramundana de la filosofía platónica.

Este logro queda simbolizado en la narración que hace Plutarco de la muerte de Catón el Joven, que se quitó la vida en Útica antes que rogarle a César que se la perdonase. En el clímax de su ejemplar cumplimiento de todas las obligaciones domésticas y políticas, Catón dedicó su última noche al estudio del «diálogo platónico sobre el alma», que según se dice leyó por dos veces antes de caer sobre su espada[32]. Así pues, el *Fedón* se convirtió en evangelio espiritual para la aristocracia educada, la más noble consolación intelectual para quien estuviese a punto de morir.

VII LAS FORMAS EN LA *REPÚBLICA*

La caracterización más sustancial de las Formas en toda la obra platónica (con la posible excepción de la segunda parte del *Parménides*) comienza en la *República*, hacia el final del libro VI, y se prolonga durante todo el libro VII. Pero, así como la presentación de la Forma de la Belleza en el *Banquete* no era

[32] Plutarco, *Vida de Catón el Joven* 68, 70.

la exposición de una teoría general, sino un punto álgido brillante en la caracterización del *éros* filosófico que hace Diotima; y del mismo modo que las cuatro exposiciones en el *Fedón* se subordinaban al tópico de la naturaleza y el destino del alma; así, la larga discusión de los libros VI y VII de la *República* tampoco es un tratado sobre las Formas, sino el marco de referencia teórico para un programa de educación superior. Los grandes pasajes sobre el Sol, la Línea y la Caverna no pretenden dar cuenta sistemáticamente del conocimiento humano y la naturaleza de la realidad; por el contrario, nos ofrecen una serie de imágenes profundamente sugerentes concebidas para representar la necesidad de una experiencia de conversión intelectual e ilustración, y justificar así un programa educativo que permitirá que los filósofos reyes alcancen la comprensión de lo que es bueno para ellos mismos y para la ciudad. Sobre las Formas se nos dice lo justo para que entendamos por qué Platón piensa que esa educación es necesaria, y cuáles han de ser sus metas.

Las otras dos discusiones sobre el tema en la *República* se encuentran subordinadas de igual modo a contextos específicos en la construcción de la ciudad buena. En el primero de los pasajes, al final del libro V, la distinción entre las Formas y las cosas sensibles que participan de ellas, en tanto que objetos de Conocimiento y Opinión respectivamente, se elabora lo justo para trazar la divisoria entre los genuinos filósofos y los falsos aspirantes a ese título. Y la referencia final a las Formas, al comienzo del libro X, está claramente motivada por el deseo de socavar cualquier pretensión de autoridad cognitiva por parte de las artes imitativas, y sobre todo de la poesía.

Pese a estas limitaciones debidas al contexto, la discusión en la *República* es demasiado rica como para que se pretenda aquí abarcarla por completo. Mi propósito es simplemente señalar las estaciones en una exposición progresiva, e indicar en cada caso los elementos de novedad y continuidad.

La primera introducción de las Formas en el libro V, en 475 e-476 a, se levanta directamente sobre los materiales que suministraron el *Banquete* y el *Fedón*. Platón toma del *Banquete* la primera Forma que se menciona en el texto, la de lo Bello, pero la interpreta de acuerdo con el patrón que presentó en la última sección del *Fedón*, en la medida en que concibe las Formas según pares de opuestos[33]. Tras mencionar el par Bello-Feo, Sócrates continúa: «y la misma consideración se aplica a lo Justo y lo Injusto, y a lo Bueno y lo Malo y a todas las Formas (*eíde*)» (476 a 4). Por lo tanto, aquí el uso de *eíde* recoge la terminología del final del *Fedón* (102 b y ss.), mientras que el marco de referencia epistemológico en el que la opinión (*dóxa*) figura como término medio entre Conocimiento e Ignorancia procede del *Banquete*. Lo enteramente

[33] Cf. el § IX, sobre el papel de los opuestos en la teoría.

nuevo es la situación de estos tres términos (conocimiento, opinión e ignorancia) dentro del marco ontológico correlativo del Ser y el No-Ser, junto con un término medio como objeto para la *dóxa*, que se interpreta en lenguaje parmenídeo como «lo que es y no es» (479 b).

Si bien la posición intermedia de la *dóxa* entre conocimiento e ignorancia se anticipó brevemente en la caracterización de Eros por parte de Diotima en *Banquete* 202 a, allí (como también en el *Menón*) la contraposición se daba entre conocimiento y opinión *verdadera*. En *República* V se ha abandonado ese calificativo, y se concibe la *dóxa* como una facultad general de juicio en perspectiva, ya sea verdadero o falso. Así entendida, puede tomar por objeto el entero campo de la apariencia sensible, de la misma manera que el conocimiento en sentido fuerte toma por objeto las Formas, que se representan ahora como *tò pantelôs ón*, «lo que es completamente». Los ecos conceptuales y lingüísticos de Parménides son más notables incluso aquí, en *República* V, que en la contraposición entre Ser y Devenir en la descripción de la Forma que hace Diotima[34]. Nótese, sin embargo, que en este contexto el objeto de la *dóxa* no se identifica inmediatamente como Devenir, puesto que de hacerlo se oscurecería la estructura de ser-y-no-ser de la apariencia en perspectiva. Como se ha visto, la caracterización de este campo en los términos de venir-al-ser y desaparecer se introduce solamente más adelante, en VI, 485 b 2, y luego de forma más sistemática en 508 d 7, donde se reconoce de manera explícita que el venir-al-ser y el perecer son objeto de la *dóxa*. La revisión platónica del esquema parmenídeo se completa así mediante una equiparación total entre dos pares de descripciones alternativas para el mismo rango de objetos: en términos epistemológicos, el dominio de la *dóxa* (o apariencia) y los objetos de la percepción sensible; en términos ontológicos, el reino del Devenir y lo-que-es-y-no-es[35].

---

34 Además de la tríada parmenídea de Ser, No-Ser y Lo-que-es-y-no-es, está el argumento de 476 e 7-477 a 1: el conocimiento tiene que serlo de algo que es (*ón*), porque lo-que-no-es (*mè ón*) no se puede conocer (haciéndose eco de Parménides, B 2, 7). Cf. Kahn, 1988 b, respecto del uso platónico de Parménides en este punto.

35 En un momento de modestia epistemológica, el Sócrates de la *República* se refiere a sus consideraciones sobre el Bien como meras opiniones (VI, 506 b-e *dóxai, tò dokoûn*). Esto llevó a algunos comentaristas a negar que la *dóxa* se limite necesariamente a objetos del campo de lo sensible. ¿Por qué no podríamos tener opiniones verdaderas o falsas sobre las Formas?

Difícilmente se puede resolver este asunto en una nota a pie de página, pero creo que el pasaje que acabo de citar es un inciso dramático, sin consecuencias para el tratamiento doctrinal de la *dóxa*. En todas las exposiciones cuidadosas de la dicotomía básica, *dóxa* y percepción sensible van de la mano, en la medida en que toman por objeto *tò gignómenon* (por ejemplo en *Timeo* 28 a 2), mientras que la realidad de las Formas es *adóxaston* (*Fedón* 84 a 8).

Esta es la doctrina de Platón. ¿Es razonable? Sí, si la *dóxa* se limita necesariamente a las imágenes (de las Formas) y no puede hacer referencia de modo inequívoco a la Forma en cuanto

Al final del libro V y en el comienzo del VI encontramos la imagen que domina la *República*, la figura del filósofo con la mirada fija en las Formas, que recuerda la visión beatífica del *Banquete* –pero las Formas se describen aquí inicialmente mediante la fórmula del *Fedón* para la inmutabilidad: «ser siempre constante y permanecer en el mismo estado» (479 e 7, 484 b 4)–. Una vez más, la fórmula platónica en la *República* une temas del *Banquete* y el *Fedón*; por otra parte, al prestarle atención esencialmente a la vida intramundana de la ciudad, se dejará en suspenso la psicología trascendente del *Menón* y el *Fedón* hasta el final del Libro X, tras la prueba de la inmortalidad. La psique de los libros IV y VIII-IX es el alma encarnada, no el alma trascendente.

El libro VI comienza con la concepción de las Formas como un modelo (*parádeigma*) conforme al cual los filósofos, como pintores, determinarán los asuntos de la ciudad (VI, 484 c-e). Más tarde, dentro del mismo libro VI, cuando Platón vuelva sobre la figura del filósofo rey como pintor, las nociones de imitación y asimilación ponen en conexión al legislador-artista con su modelo (500 c-501 c). Precisamente este papel de las Formas como patrones de la buena vida y la ciudad buena proporciona el principio que justifica el gobierno de la filosofía; y esta misma concepción hace necesario que la educación de los guardianes culmine en el «más importante de los estudios», la visión de la Forma del Bien. Cabe señalar que, desde un punto de vista moderno, esta concepción monolítica del Bien, y el poder ilimitado de los guardianes para conformar la ciudad según su visión del mismo, constituye el rasgo más alarmante del pensamiento político de Platón; parece que él mismo, que no era un liberal pluralista, reconoció el peligro de semejante esquema, como se trasluce de la muy distinta estructura de la «segunda mejor» ciudad en las *Leyes*[36].

Cuando por segunda vez se introducen oficialmente las Formas, en la analogía entre el Sol y el Bien al final del libro VI (507 b), definen el dominio noético sobre el que reina el Bien, como el sol reina sobre el mundo visible. Esta analogía se elabora utilizando las proporciones geométricas de la Línea, donde la división noético-visible se equipara primero con la dicotomía del libro V (509 d-510 a) entre Conocimiento y Opinión y después, en la nueva exposición del final, con la división Ser-Devenir que se mencionó por vez primera en la revelación de Diotima (VII, 534 a). Así, al igual que sucedía en el libro V, las divisiones básicas de la epistemología y la ontología se trazan unas sobre otras.

tal; pues es inevitable que las imágenes representen más de una Forma, y por tanto jamás podríamos distinguir entre una opinión falsa sobre la Forma F y una opinión (posiblemente verdadera) sobre la Forma G. El problema sofístico relativo a la posibilidad de afirmaciones y creencias falsas se convierte en un problema *profundo* cuando el tema de discusión son las Formas.

[36] Para la discusión de estos asuntos y de los cambios en la concepción política de Platón, cf. Kahn, 1993 b y 1995.

La Línea sirve para introducir la concepción de la dialéctica que se describió arriba, en el capítulo X, § II. Como ciencia deductiva, las matemáticas tienen que dar por establecidos, como *hypóthesis*, ciertos conceptos y premisas primitivas. De alguna forma, la dialéctica se eleva por encina de esos supuestos para alcanzar primeros principios (*arché*) no hipotéticos o incondicionados, que presumiblemente se identifican con el Bien. Avanza, pues, «mediante, a través y hacia las Formas, y concluye en las Formas» (511 c 1). El libro VII ofrece una exposición completa del programa educativo preliminar, pero no de la dialéctica misma, pues ésta sólo puede ser comprendida por quien esté adecuadamente preparado (533 a), y la lectura de una obra literaria como la *República* no sustituye a años de rigurosa formación.

El lector puede ver, no obstante, que la dialéctica se presenta como la consumación de la empresa esbozada anteriormente en los diálogos de la definición. El dialéctico es aquel capaz «de dar cuenta y aquel al que se le puede dar razón (*lógos*)» (531 e, 533 c 2; cf. 534 b-d); tiene que dar cuenta precisamente de la esencia, de «lo que cada cosa es en sí misma», y en última instancia «de lo que es el bien mismo» (532 a 7-b 1; 533 b 2; cf. 523 d 4, 524 c 11, e 6). El *lógos* que investiga es así un *lógos tês ousías*, una noción de la esencia (534 b 3), y en esa medida la búsqueda de la definición sigue siendo un elemento central en la dialéctica, de manera que el propio Platón refrenda retrospectivamente una lectura «unitaria» de los diálogos de la definición.

En el libro X generaliza la doctrina de las Formas para aplicarla a cualquier pluralidad que se identifique en base a un término simple, e incluye tanto las especies naturales como las artificiales: «Solemos postular una forma, en cada caso una, para cada grupo formado por muchas cosas a las que les aplicamos el mismo nombre» (596 a 6)[37]. Se trata de la exposición más inclusiva de la teoría en todo el Corpus. En adelante, la terminología («qué es una cama», *hò ésti klíne*, 597 a y ss.) muestra que Platón todavía tiene en perspectiva la noción técnica de la Forma como esencia, pero la ha extendido adecuadamente a un dominio del todo nuevo, donde la doctrina se presenta de un modo que no es *prima facie* congruente con lo anterior. En esta medida, resulta sorprendente encontrar que el dios es autor de la Forma de la Cama en 597 b-d (produce cierta perplejidad que semejante Forma pueda seguir siendo eterna y estar al margen del venir-al-ser). Puesto que las camas son fabricadas por la mano del hombre, ¡la Forma de la Cama tiene que ser obra del dios! Quizás lo

37 Myles Burnyeat me recuerda que hay una lectura menos cargada, propuesta por J. A. Smith: «postulamos una Forma simple para cada pluralidad, y le aplicamos el nombre de la Forma a los miembros de la pluralidad». Cf. Smith 1917. En ambas lecturas, la fórmula requiere que se la cualifique de algún modo, pues de lo contrario conduce a la dificultad del Tercer Hombre.

que Platón quería indicar con esta afirmación es sencillamente que las camas son especies artificiales, no naturales.

VIII LAS FORMAS EN EL *CRÁTILO*, EL *FEDRO* Y EN LOS DIÁLOGOS POSTERIORES

Desde un punto de vista estilístico, el *Crátilo* pertenece al Grupo I y es, por tanto (en la medida en que podemos saber algo sobre la cronología), anterior a la *República*. He obviado este hecho, sin embargo, porque los dos pasajes sobre las Formas, al comienzo y al final del diálogo, no encajan muy bien en la secuencia natural de la exposición que vengo trazando desde el *Banquete* primero, y luego a través del *Fedón* y la *República*. Todos los contenidos del *Crátilo* referentes a la teoría de la denominación, los problemas del flujo, el relativismo de Protágoras y la paradoja de la afirmación falsa apuntan hacia adelante, a la discusión de estos temas en el *Teeteto* y el *Sofista*, de ahí que los estudiosos que juzgan en base al contenido se hayan inclinado a datarlo junto con el grupo de los diálogos tardíos. Pero como el único indicio merecedor de confianza con el que contamos en lo que se refiere al problema de la datación es el cambio de estilo de Platón, creo que tenemos que aceptar sin más el hecho de que pertenece, desde un punto de vista cronológico, al Grupo I, junto con el *Fedón* y el *Banquete*. Está claro que las preocupaciones filosóficas de Platón pudieron operar en varias direcciones al mismo tiempo, y el *Crátilo* muestra que, incluso antes de la *República*, ya están en el horizonte problemas con los que sólo se las verá a fondo en las obras tardías.

La primera referencia a las Formas en el *Crátilo* nos coge por sorpresa, pues ninguna de las que se mencionan nos es familiar por algún otro texto platónico: la Forma de la Lanzadera en 389 b y la del Nombre en 389 d. No cabe duda de que nos ocupamos de Formas en sentido estricto, pues se utiliza una vez más la terminología estándar: *autò hò éstin kerkís*, «lo-que-es-la-Lanzadera-misma», y *autò ekeîno hò éstin ónoma*, «aquello-que-es-el-Nombre-mismo». La referencia a la lanzadera constituye el único ejemplo en los diálogos, aparte de *República* X, en el que se menciona una Forma de los artefactos[38] —también se trata al nombre como si fuese un artefacto, el producto de alguien que puso los nombres—. En la medida en que bosqueja la ontología para una teoría general del lenguaje o de los nombres, parece que Platón está indicando que se requeriría una Forma para cada estructura bien

[38] Pero hay una generalización comparable en la *Carta VII*, 342 d, donde se menciona el quinto elemento (o Forma) de todos los cuerpos «tanto artificiales (*skeuastón*) como producidos por naturaleza».

definida o para cada tipo de cosas, y en consecuencia tanto para las especies artificiales como para las naturales.

En la sección inicial del *Crátilo* las palabras se consideran instrumentos mediante los que realizamos determinadas acciones, a saber, instrumentos con los que «informamos o instruimos a otros, y distinguimos las cosas según su modo de ser» (388 b). Contra la opinión de Hermógenes —según el cual serían enteramente arbitrarias—, se puntualiza que por debajo de los sonidos convencionales de un lenguaje tiene que haber una naturaleza o estructura no arbitraria que haga posible que las palabras cumplan su función de informar y describir, al igual que el carpintero que fabrica una lanzadera tiene que amoldarse a la estructura que permite que la lanzadera cumpla con su cometido, haciendo que en el telar el hilo pase a través de la urdimbre. En ese caso habrá una Forma del Nombre en general, el vínculo semántico entre el lenguaje y el mundo que he denominado relación de signo[39]; y también una Forma que corresponda a cada nombre particular, la relación de signo que conecta las palabras con una naturaleza particular del mundo en cualquier lenguaje dado (así, habrá una relación de signo o Forma-nombre que conecte la palabra griega *agathón* con la Forma del Bien; y esta misma Forma-nombre también conectará la palabra inglesa *good* y la francesa *bien* con el mismo objeto).

La segunda referencia a las Formas en el *Crátilo*, prácticamente al final del diálogo, vuelve sobre una formulación con la que estamos más familiarizados desde el *Fedón* y la *República*: «¿Decimos que hay algo Bello en sí mismo y Bueno y cada uno de los seres de ese tipo?» (*Crátilo* 439 c 8; cf. *Fedón* 65 d, *República* V, 476 a; VI, 507 b). La subsiguiente contraposición entre lo Bello mismo y un rostro bello resuena como un eco de *Banquete* 211 a: «Por lo tanto, considérese esto, no si hay un rostro bello o algo de ese tipo, pues todas estas cosas parecen fluir, sino lo Bello mismo, ¿no es siempre igual a como es?». Pero aquí volvemos a encontrar algo nuevo: un argumento sistemático en favor de la necesidad de un principio de estabilidad y firmeza en el mundo, en oposición a la doctrina «heraclítea» del flujo universal. Tanto el discurso como el conocimiento requieren alguna fijeza en su objeto. Si las cosas son susceptibles de que se las describa en el lenguaje y se las aprehenda en la cognición, entonces tiene que haber algo fijo. Las cosas han de *ser*, de hecho, de un modo

[39] Cf. Kahn 1973, p. 172: «Entiendo por relación de signo un par ordenado {N,O} tal que N es una configuración fonética de un lenguaje particular... y tal que los hablantes de esa lengua hacen uso habitualmente de N para identificar O y distinguirlo de otros tipos de objetos». Sin embargo, tal como me ha indicado Richard Ketchum, la noción de un par ordenado es demasiado restrictiva. El carácter único del nombre fonético podría valer, como mucho, dentro de un solo lenguaje; e incluso en él el fenómeno de la sinonimia exige que la relación de signo sea una función del tipo muchos-uno.

y no de otro; no pueden estar cambiando constantemente en todos los respectos. En este contexto, parece que el argumento contra el flujo ilimitado implica un argumento a favor de la existencia de Formas completamente inmutables. Aunque no lo afirma, el *Crátilo* sugiere que los elementos necesarios de estabilidad en el mundo fenoménico tienen que derivarse de Formas que no cambian en absoluto[40].

El argumento contra el flujo universal se desarrolla de modo más acabado en *Teeteto* 182 c-183 b (aunque en esta versión no se mencionan las Formas). Por su parte, el *Crátilo* lo plantea muy sucintamente, pero inicia un análisis sistemático del cambio y la estabilidad que no sólo tendrá continuidad en el *Teeteto,* sino también en el *Sofista* y el *Timeo*. A este respecto, las consideraciones ontológicas del *Crátilo* van más lejos que las de *Fedón* y *República*, donde sólo se abordan de modo tangencial los temas del cambio y la inmutabilidad, como parte de la comparación entre Ser y Devenir.

El *Crátilo* contiene así análisis técnico-filosóficos más desarrollados que ningún otro diálogo del Grupo I. Ahora bien, en cuanto tal, la discusión sobre las Formas es muy incompleta: no se dice nada sobre la oposición Ser-Devenir (aunque está implícita en el argumento contra el flujo), y tampoco se alude a la dicotomía Inteligible-Sensible. De ahí que no encaje en la exposición ingresiva de las Formas metafísicas que he analizado aquí, sino que toma claramente un camino alternativo, que conduce al *Teeteto* y al *Sofista*[41].

La última exposición de la doctrina clásica de las Formas se encuentra en un largo discurso del *Fedro* donde Sócrates elogia el amor, en la descripción mítica de las almas incorpóreas como aurigas alados que viajan más allá de los cielos en un desfile encabezado por los dioses. Platón completa aquí la explicación sobre la reminiscencia que comenzara en el *Menón*, y lo hace mediante una descripción artística de la visión de las Formas antes del nacimiento, que hace posible precisamente la reminiscencia. De hecho, se trata de la condición que Sócrates establece en el *Fedón* como objetivo final de toda búsqueda filosófica: que el alma misma (sin el cuerpo) contemple la verdad misma.

Se trata de una visión gloriosa, más allá de lo que jamás haya alcanzado ningún poeta (247 c 3), y Platón emplea todas sus facultades literarias en su descripción, para que sea lo más vívida posible. El alma «contempla la Justicia misma, contempla la Templanza, el Conocimiento, pero no aquel que implica lo que deviene, no el conocimiento que se encuentra en un lugar, en una cosa

[40] En Kahn, 1973, p. 17, se encuentran algunas especulaciones en esta línea.

[41] Recuérdese, sin embargo, que el asunto de los nombres prosigue un tema que se desarrolló en el *Protágoras* y el *Menón*: las relaciones muchos-uno y uno-muchos entre los nombres y las cosas. Cf. más arriba, p. 234 y ss. Cf. también la cita de *República* X, 596 a (arriba, p. 367, junto con la nota 37).

entre las que denominamos entes (*ónta*), sino el Conocimiento que verdaderamente lo es en el Ser verdadero (*en toî hó estin òn óntos*)» (247 d 5-e 2). Tan sólo un alma que haya participado de esta visión anterior al nacimiento puede encarnarse en una forma humana, «pues el ser humano tiene que comprender lo que se dice de acuerdo con una Forma, y pasar de las múltiples percepciones sensibles a la unidad que se articula en el pensamiento racional (*logismós*). Y eso es la reminiscencia de aquellas cosas que nuestra alma vio una vez cuando viajaba con un dios y miraba más allá de lo que ahora llamamos realidad, y era capaz de ascender a lo verdaderamente Real (*tò òn óntos*)» (249 b-c).

Aquí se invoca por última vez[42] la reminiscencia en una explicación que deriva la racionalidad humana del contacto del alma con las Formas; y Platón presenta explícitamente el elemento *a priori* en la cognición humana como una precondición necesaria para la comprensión del lenguaje y el pensamiento conceptual. Creo que este pasaje se entiende mejor como anticipación alegórica del punto de vista kantiano, según el cual los conceptos *a priori* le dan unidad y estructuran la experiencia sensorial (también podríamos leerlo en los términos de una interpretación innatista aún más moderna de la adquisición del lenguaje). Si el *Crátilo* inaugura una comprensión más profunda de la función ontológica de las Formas, el *Fedro* nos hace volver atrás, a la lección de geometría del *Menón* y a las condiciones innatas del juicio y el entendimiento racional; pero en el mito del *Fedro* la epistemología es sólo preliminar y se subordina a la función principal de la reminiscencia, dar una nueva y más rica explicación de cómo la experiencia erótica puede desencadenar y motivar la búsqueda filosófica. Aquí, la reminiscencia añade algo que faltaba en el *Banquete* y a lo que sólo se alude en el *Fedón*: un vínculo entre el *éros* filosófico y el destino trascendente del alma.

La presentación literaria de la doctrina de las Formas, como base y meta de la vida filosófica, alcanza su clímax y su conclusión en el mito del *Fedro*. Lo que he tratado de mostrar en este capítulo es que al menos media docena de diálogos, desde el *Laques* y el *Eutifrón* hasta la *República* y el *Fedro*, se pueden leer como la exposición progresiva de una única y compleja interpretación filosófica de las Formas esenciales, una interpretación con diferentes aspectos que se despliegan en contextos diferentes. En conjunto, la exposición de dicha interpretación se mantiene en un nivel bastante general, no técnico (con pocas excepciones, como la explicación más detallada de la participación en *Fedón*

[42] En ninguna obra posterior al *Fedro* se menciona explícitamente la reminiscencia, pero se alude a ella en *Político* 277 d 3 (cf. la nota de Diès en la edición de Budé, p. 34, nota 2). También en *Timeo* 41 e-42 d está implícita la reminiscencia, si es que la revelación anterior al nacimiento ha de serles de alguna utilidad a las almas cuando se encarnen.

102 b-103 c, y la discusión sobre el flujo y la estabilidad al final del *Crátilo*). En estos diálogos, Platón no ofrece tanto una teoría sistemática, cuanto un esbozo sugerente del marco de referencia metafísico y epistemológico para su exposición protréptica de la vida filosófica. En el *Parménides* y el *Teeteto* comenzará algo diferente: una revisión crítica de los problemas que se le plantean al desarrollo técnico de la teoría y un análisis meticuloso de algunas de las cuestiones epistemológicas que se supone que resuelve. Cuando Parménides y el extranjero de Elea asumen el liderazgo de Sócrates, el diálogo platónico entra en una nueva fase, y llega a su fin el tema de este libro. En el *Teeteto* no se hace referencia explícita a las Formas, y cuando vuelven a aparecer en el *Sofista* y el *Timeo* hay un nuevo protagonista y se cuenta una nueva historia.

Podemos concluir, pues, el análisis de las Formas en los diálogos socráticos citando el pasaje en el que Platón hace que Parménides, tras una crítica rigurosa de la teoría y pese a ella, exprese su compromiso perdurable (es decir, el de Platón) con su supuesto principal. Si a la vista de todas estas dificultades, le dice Parménides a un jovencísimo Sócrates, «no admites que hay Formas de las cosas, y si no hay una Forma delimitada para cada cosa, no tendrás ningún objeto al que dirigir tu pensamiento; ...y destruirás completamente el poder de la dialéctica», es decir, la capacidad del discurso filosófico (*Parménides* 135 b-c). Sin las Formas, dice Parménides, no hay pensamiento ni discurso racional; y el *Timeo* añadirá lo que estaba implícito en el *Crátilo*: sin las Formas no hay estructura racional del mundo.

Así pues, tras todo lo dicho concluimos señalando la importancia fundamental de las Formas para una comprensión teórica de la naturaleza y del conocimiento, como se venía haciendo en las exposiciones tradicionales del pensamiento platónico. He tratado de demostrar, sin embargo, que la teoría no comienza aquí, sino más bien con la Belleza y el *éros*, con las virtudes y con el Bien. La epistemología y la metafísica platónicas vinieron exigidas por su empresa básica —que comienza en el *Gorgias*, pero que no se realiza satisfactoriamente en este diálogo—, a saber, alcanzar una comprensión y una justificación filosóficas para las radicales pretensiones de la vida moral de Sócrates.

IX EPÍLOGO SOBRE EL PAPEL DE LOS OPUESTOS EN LA DOCTRINA DE LAS FORMAS

La deficiencia ontológica de los participantes sensibles se especifica a menudo atendiendo al hecho de que poseen propiedades contrarias: son tanto bellos como feos, iguales y desiguales, justos e injustos, piadosos e impíos (*Fedón* 74 b y ss., *República* V, 479 a y ss., etc.). Así, cuando explica por qué

los guardianes tienen que estudiar matemáticas, Sócrates distingue las percepciones que provocan reflexión racional de aquellas que no lo hacen, y sugiere que la ventaja epistemológica de las primeras se debe a que arrastran percepciones contrarias al mismo tiempo. Así, la visión de un dedo no nos lleva a preguntar «¿qué es un dedo?», pero la visión de algo largo coincide con la de algo corto, y de modo semejante el tacto de algo grueso y delgado, áspero y suave. Estas percepciones simultáneas de cualidades contrarias conducen a *aporías* cognitivas; y el alma se ve inclinada en consecuencia a recurrir al cálculo y al pensamiento racional (*logismós* y *nóesis*) al preguntar si se trata de dos objetos o de uno, y a preguntar finalmente «¿qué es lo largo y qué lo corto?» (VII, 523-524).

La importancia de la contrariedad, tanto aquí como en las exposiciones a las que me he referido más arriba, llevó a algunos intérpretes a concluir que la doctrina de las Formas se limitaba originalmente a conceptos que implican la copresencia de opuestos en los particulares, y que por consiguiente las especies naturales como hombre y abeja (o dedo) no se incluían en la versión primitiva de la teoría. Así, consecuentemente, las Formas de los artefactos representarían un estadio todavía más tardío de desarrollo: para Cama y Mesa en *República* X y para Lanzadera y Nombre en el *Crátilo*.

Aparte de las dudas cronológicas que plantea cualquier hipótesis evolutiva que sitúe el *Crátilo* después de los libros centrales de la *República*, no existen razones filosóficas para vincular la doctrina de las Formas a los pares de conceptos opuestos que coaparecen en los particulares sensibles. Bien es verdad que estos pares de opuestos ofrecen los ejemplos más notables de cosas que son tanto F como no F, y en consecuencia contribuyen a una exposición más convincente desde un punto de vista retórico (además, al centrar la atención en ellos, se enlaza con una tradición de explicación en filosofía natural que se remonta hasta Heráclito y Anaxágoras, y probablemente también a los milesios), pero los criterios enumerados en mi análisis de la revelación de Diotima, junto con los pasajes pertinentes del *Fedón* y la *República*, no dependen en modo alguno de la coexistencia de opuestos. La contraposición entre Ser y Devenir, inmutabilidad y cambio, unidad y pluralidad, accesibilidad para el intelecto y para la percepción sensible, realidad uniforme y apariencia en perspectiva..., todos estos criterios se le aplican igualmente a las Formas de la Humanidad y del Fuego que a las de la Belleza y la Igualdad. Los seres humanos no sólo están sometidos al cambio y la mortalidad, también tienen muchas propiedades que no son esencialmente humanas (peso, tamaño, masa, ubicación), y como es obvio, cualquier instancia de cualquier tipo, natural o artificial, aparecerá de modo diferente desde distintas perspectivas y en momentos distintos.

Concluyo que si dejamos de lado el argumento, en cierto modo enrevesado, en favor del estudio de las matemáticas en *República* VII, la prominencia de las parejas de contrarios en la exposición de la doctrina de las Formas se debe a ventajas retóricas e históricas (tales como el papel explicativo de los opuestos en la filosofía presocrática), y no a una motivación filosófica profunda.

Capítulo XII

Fedro y los límites de la escritura

I Dos interpretaciones del *Fedro*

En cierto sentido, el *Fedro* es el último diálogo socrático. No porque Sócrates desaparezca de la obra de Platón; su presencia en todos los diálogos salvo las *Leyes* preserva la continuidad de la forma literaria. En el *Parménides* desempeña un papel importante y sin precedentes; es el orador principal del *Teeteto* y también, por última vez, del *Filebo*. El *Teeteto* imita incluso el patrón formal de un diálogo aporético, pero en comparación con los textos más tempranos, la representación de Sócrates es más bien rígida y didáctica, y en el *Filebo* lo es todavía más. El *Fedro* es la última obra en la que el talento de Platón como escritor se despliega en toda su intensidad; también es la obra en la que reflexiona de forma más explícita sobre el papel de la escritura en filosofía. Así pues, resulta apropiado que concluyamos este estudio sobre Platón como autor de diálogos socráticos con una consideración sobre el *Fedro*.

Este diálogo ocupa un lugar único entre las obras maestras de la literatura platónica. No tiene la fuerza dramática del *Protágoras*, el *Banquete* y el *Fedón*, o la magnífica estructura argumentativa de la *República*, pero en el *Fedro* Platón se muestra como maestro de un arte nuevo. Primero, un diálogo pastoril con la encantadora imagen de Sócrates vadeando una fresca corriente de agua en un día caluroso, tendiéndose sobre la yerba en un lugar sombreado junto al santuario de las ninfas, envuelto por la música de las cigarras en el calor del mediodía. Esta descripción romántica de la naturaleza no tiene parangón en la obra platónica, y es rara en la literatura griega. Le sigue una serie de tres discursos sobre el amor, que culminan con el famoso mito alegórico en el que se describe el alma como un auriga alado con dos caballos alados, que marcha junto con los dioses en un cortejo más allá de los cielos, para darse un festín con la visión beatífica de las Formas. Tras estos discursos sobre el *éros* viene una discusión crítica en torno a la retórica y las artes de la persuasión, donde Platón sostiene que la dialéctica filosófica, el estudio sistemá-

tico de la unidad y la pluralidad, pone las bases para toda investigación racional y para todo discurso logrado. El diálogo concluye con algunas advertencias sobre la función y los límites de la escritura en filosofía. Esta sección final es el único pasaje en los diálogos en el que Platón comenta abiertamente su propia labor como escritor[1].

La interpretación del *Fedro* plantea cierto número de problemas, y en primer lugar la cuestión de su unidad. Por ejemplo, ¿cómo se relaciona el mito del alma, junto con su teoría metafísica del amor, con la discusión más técnica sobre retórica y dialéctica que viene a continuación? Encontramos en él, probablemente por primera vez, la noción de unidad orgánica aplicada a una obra de arte literaria: «todo *lógos* ha de componerse como una criatura viva... de manera que no sea acéfalo, ni le falten pies, sino que tenga medio, comienzo y final, escritos de modo que encajen entre sí y con la obra entera» (264 c). Pero parece que el diálogo mismo carece de la unidad que recomienda. Aparentemente se deshace en dos piezas distintas: los discursos sobre el amor en la primera mitad, enmarcados por la atmósfera pastoril y los coqueteos entre Sócrates y Fedro, van seguidos en la segunda mitad del diálogo por una especie bastante distinta de discurso, donde desaparece de escena el tema del amor y la personalidad de los interlocutores queda ampliamente soterrada al asumir Sócrates el papel de maestro en el tratamiento didáctico de la retórica. En la primera parte tenemos una espléndida visión literaria del amor y del alma, en la segunda una discusión mucho más árida sobre la oratoria y la escritura. Y mientras que el mito de la primera parte se construye sobre la doctrina de las Formas, tal como la conocemos por el *Fedón* y la *República*, el centro filosófico de la segunda parte es una exposición sobre la dialéctica que ignora las Formas metafísicas, pero anuncia una técnica lógica de definición por Unión y División —determinando unidades y pluralidades—, que se ejemplificará en los escritos platónicos tardíos: el *Sofista*, el *Político* y el *Filebo*.

Así, el *Fedro* aparece naturalmente como una especie de diálogo-Jano, como una figura con dos rostros, que mira adelante y atrás. La primera mitad se engrana con la obra más temprana: con la psicología tripartita de la *República*, con la discusión sobre el amor en el *Banquete* y con la teoría de las Formas. La segunda mitad mira hacia delante, a la práctica rigurosa de la dialéctica en la Academia y a la reflexión literaria de Platón sobre ese modo de formación en los denominados diálogos dialécticos. Ambas partes se comunican externamente por el empleo, en la segunda, de los discursos de la primera como ejemplos (*paradeigmata*) de discursos compuestos con o sin arte (*téchne*) filosófico. Pero se puede considerar que el diálogo como un todo marca un

[1] Hay un pasaje paralelo en la *Carta VII*, que se discutirá más adelante, en el § V.

momento de transición en la vida y obra de Platón en cuanto autor: su despedida en la primera parte de los productos literariamente muy elaborados de los períodos temprano y medio, y su proyecto —en la segunda— de un nuevo modo de escritura, concebido como imagen (*eídolon*, 276 a 9) de la práctica oral de la dialéctica tal como se desarrolla en su escuela. Así, la división entre las dos partes del *Fedro* será reflejo del cambio en la propia obra literaria de su autor: desde el diálogo dramático centrado en la personalidad de Sócrates a las composiciones más didácticas de los últimos años, en las que su figura como dialéctico experto puede ser reemplazada por la de Parménides y la de un extranjero de Elea, por Timeo y por un ateniense anónimo en las *Leyes*.

Una de las principales ventajas de la interpretación jánica del *Fedro* es que explica algo que, de otro modo, se podría considerar como un rasgo desconcertante del diálogo, a saber, el hecho de que contenga muchas reminiscencias de la obra temprana, sobre todo en su primera mitad[2]. Dado que son más numerosas incluso de lo que reconocen los comentaristas, y como proporcionan una importante evidencia a favor del carácter autorreferencial de las indicaciones de Platón sobre la escritura, valdrá la pena que las cataloguemos aquí.

En las primeras líneas encontramos diversas referencias al pasado: la mención de «Lisias, hijo de Céfalo» en la segunda frase recuerda la escena inicial de la *República*, que tiene lugar en casa de Céfalo, con su hijo presente (*República* I, 328 b 4). El primero que intervino allí fue el hermano de Lisias, Polemarco; se le menciona en el *Fedro* por haberse dedicado a la filosofía (257 b 4), referencia que interpreto como una discreta alusión a la conversación de *República* I. La introducción del propio Fedro, en la frase inicial, nos recuerda al *Banquete*, donde propone el tema del amor y pronuncia el primer discurso. Ahora abre el diálogo en el momento en que se dirige a dar un paseo, siguiendo el consejo del físico Acúmeno (227 a 5), a cuyo hijo Erixímaco se mencionará posteriormente (268 a 9) como compañero (*hetaîros*) de Fedro. Erixímaco aparece a las claras en el *Banquete* precisamente en su papel de compañero de Fedro. En 242 b 1-3 se nos recuerdan tanto el *Banquete* como el *Fedón*, cuando Sócrates le dice a Fedro: «de todos los discursos pronunciados durante tu vida nadie ha logrado que se hicieran tantos, ya sea porque los pronunciaras tú mismo o porque forzases a los demás de algún modo para que hablasen de ti; con la sola excepción de Simias el tebano». Las preguntas de Simias provocan las secciones expositivas mayores del *Fedón*. Y, obviamente, el propio tema del *éros* nos recuerda al *Banquete*.

[2] Esta interpretación diádica del *Fedro* no implica una división mecánica entre las dos partes. Por ejemplo, la definición —orientada a la obra futura— del alma como semoviente se encuentra en la primera parte (245 e), mientras que la referencia —orientada al pasado— a la crítica de la retórica en el *Gorgias* se desarrolla en la segunda (260 e, 270 b).

Estos y otros ecos literarios sirven para conectar externamente el *Fedro* con las obras tempranas, y sobre todo con los tres grandes diálogos que presentan la teoría de las Formas (*Banquete*, *Fedón* y *República*). También hay conexiones filosóficas más sustanciales, de las que mencionaré las siguientes: (1) La definición implícita del *éros* como deseo de belleza en 237 d sigue la línea de *Banquete* 201 b y ss. (2) La descripción alegórica de la psique en 246 a y ss. presupone la psicología tripartita de la *República*. (3) La visión de las Formas en 247 c-e alude claramente a la doctrina de *Banquete-Fedón-República*. (4) El mito de Er, en *República* X, está presupuesto en la referencia, de otro modo enigmática, al «sorteo y elección de una segunda vida por parte del alma» en 249 b 2. (5) La noción de reminiscencia en 249 c y ss. desarrolla el pensamiento de *Fedón* 73-76, el único pasaje aparte de éste en toda la obra platónica en el que hay una reminiscencia de la Formas. (6) La referencia al cuerpo bello, que «se denomina así según» la Belleza misma (por *eponymía*), en 250 e 3, presupone la doctrina de *Fedón* 102 b 2, c 10 y ss., donde se introdujo el término *eponymía*. (7) La referencia inesperada a los placeres del cuerpo en 258 e, que siguen a un dolor previo, se hace eco probablemente de un pasaje del *Fedón* (60 b-c), e implica sin duda un desarrollo teórico que se ha producido a lo largo de *República* IX (583 c y ss.). (8) Por último, la expresión «narrar historias (*mythologeîn*) sobre la justicia» en 276 e y la mención de la escritura de un tratado político (*sýngramma politikón*) en 277 d representan, a mi parecer, una referencia inequívoca a la obra mayor del propio Platón en teoría política, la *República*.

También hay pasajes en otros diálogos donde Platón parece aludir a sus propios pensamientos y palabras en obras más tempranas, pero dudo que haya alguna otra que muestre una densidad comparable de reminiscencias autorreferenciales. La interpretación jánica del *Fedro* da buena cuenta de este copioso racimo de referencias al pasado.

Ahora bien, los recientes trabajos de Szlezák y Rowe sobre el *Fedro* han mostrado que existe una interpretación diferente, bien fundamentada en el texto, que le hace más justicia a su pretensión implícita de unidad[3]. Si se considera que el diálogo en su conjunto se ocupa del uso filosófico del lenguaje o el *lógos* en general y de la escritura en particular, de las composiciones con y sin *téchne* (277 b 1), entonces el comienzo y el final encajarán realmente como las partes de un todo vivo. La discusión sobre la escritura en la última sección viene preparada, desde el comienzo, por reiteradas referencias a libros y escritores (228 a 2, 230 d 8, 235 b 8, d 6, e 5). De hecho, el tema de la escritura se ha planteado desde el primer momento, por el énfasis que se pone en el libro de Lisias que Fedro esconde bajo su manto (228 d). El primer discurso, leído

3 Cf. Szlezák 1985, capítulo II; Rowe 1986 a.

de dicho libro, se presenta así como la obra escrita por alguien sin conocimiento, la menos científica y artística (*átechnos*) de las producciones literarias. Por su parte, los dos discursos de Sócrates cuentan con alguna de las ventajas de la oralidad: se presentan como espontáneos e improvisados, y según los últimos estudios dejan ver las marcas de un análisis dialéctico, junto con una cuidada definición del amor en el primero y una exposición más sistemática de la Unión y la División en el segundo. Por encima de todo, el segundo gran discurso refleja la teoría filosófica de la *República*, la teoría metafísica de las Formas y la epistemología de la reminiscencia; se sugiere así que el autor podría defender su obra escrita si se le instase a hacerlo, recurriendo a una teoría mucho más desarrollada a sus espaldas.

No obstante, incluso el gran discurso sobre el amor y el alma está, después de todo, preparado de antemano, «pronunciado, como los discursos de los rapsodas, únicamente para persuadir, sin preguntas ni explicaciones» (277 e 8). Sólo la discusión dialéctica de la segunda parte muestra cómo podría utilizarse filosóficamente ese discurso, en un contexto conversacional en el que las preguntas y las críticas del auditorio pueden obtener respuesta de un autor capaz de explicar y defender lo que ha escrito o dicho. Así las cosas, el gran discurso de Sócrates no es un ejemplo de dialéctica, sino de retórica filosófica, concebido para mostrar cómo «el arte, que tal como se lo practicaba normalmente era una herramienta en manos del intrigante y el ambicioso, es susceptible de que el filósofo le imprima un giro hacia un propósito mejor, vestir con ropajes atractivos los resultados de sus especulaciones más abstrusas; y por tanto, estimular las mentes de sus discípulos»[4].

En la medida en que reflexiona sobre la escritura, el diálogo reflexiona sobre sí mismo. Al describirla como una forma de juego (*paidiá*), Platón llama la atención sobre los juegos en este y en otros diálogos; y al final de lo que parece una discusión filosófica seria sobre el habla y la escritura, Sócrates dice: «ya hemos jugado lo suficiente con los discursos» (*pepaístho metríos hemîn tà perì logón*, 278 b 7). El diálogo escrito reconoce aquí sus propias limitaciones. Platón evita con cuidado la paradoja que se produce al dar una demostración por escrito de la superioridad de la dialéctica oral, y el diálogo se limita a subrayar que para dar cuenta filosóficamente de modo adecuado de la enseñanza y la persuasión se requeriría un tratamiento dialéctico completo, pero no trata de ejemplificarlo.

Baste lo dicho sobre esta segunda interpretación del *Fedro*. Según nuestra primera lectura se trata de una pieza de transición; una mitad mira hacia atrás, a la obra más temprana de Platón y al tema del *éros* que se desarrolló en la literatura socrática, y la otra hacia delante, a los métodos dialécticos de los diálo-

[4] W. H. Thompson 1868, XVIII, citado por Rowe 1986 b 109.

gos tardíos. En cambio, esta segunda interpretación lo trata como un todo unificado, dedicado al tema del uso filosófico del lenguaje. Aunque son distintas, ambas lecturas son perfectamente compatibles. La segunda tan sólo atiende al *Fedro*; la primera lo sitúa en relación con el resto de la obra literaria de Platón, y ambas convergen sobre el papel de la escritura en filosofía.

II Platón como comentarista de su propia obra

Si uno se toma en serio los elementos retrospectivos y prospectivos en el *Fedro*, puede esperar que las reflexiones platónicas sobre la escritura no sólo proporcionen un comentario de su propia obra, sino también alguna explicación respecto del notable cambio en su modo de escribir: su renuncia al diálogo socrático en el sentido más amplio, incluidas obras como el *Banquete* y el *Fedón*, en favor de un nuevo tipo de escritura filosófica, más técnico. El cambio queda marcado externamente no sólo por el hecho de que el retrato de la persona de Sócrates se vuelva menos vivo y natural, sino que el propio Sócrates puede ser sustituido por un orador principal, por ejemplo un visitante de Elea. Estos cambios formales van acompañados de una transformación literaria más profunda, en virtud de la cual se pasa de obras muy legibles, que se encuentran entre las obras maestras de la literatura europea, a la discusión técnica y difícil de problemas filosóficos con un estilo indescifrable, intricado, en el que la forma conversacional parece a menudo una máscara artificial para lo que en esencia es una exposición didáctica. En el *Timeo* se deja caer finalmente esta máscara y el diálogo adopta la forma de un tratado ininterrumpido. Pero atendamos más de cerca a las razones aducidas por Platón para que se considere cualquier obra escrita como inferior a la palabra hablada, para ver si nos pueden ayudar a entender esta transformación radical de su propia actividad literaria.

Así como un discurso preparado de antemano no va seguido de preguntas por parte del público, una obra escrita puede persuadir, pero no puede enseñar, es decir, no puede impartir conocimiento (276 c 9). Es como una pintura que parece viva, pero que guarda silencio cuando se le plantea una pregunta. También un discurso preparado de antemano o una obra escrita es incapaz de responder a las preguntas; simplemente repite el mismo mensaje cada vez que se le interroga (275 d). Denominaremos a este fenómeno falta de clarificación. El segundo defecto de un libro es que no puede adaptarse a nivel del auditorio: «una vez puestas por escrito, las palabras ruedan por doquier y se comportan igual entre quienes comprenden y quienes no tienen ninguna noción sobre el tema, y no saben cómo hablar ni a quién, ni ante quién deberían guardar silen-

cio» (275 e 1-3). Llamaré a este fenómeno la falta de adaptabilidad. Junto con estos dos fallos está lo que Platón tiene en mente cuando denuncia la ingenuidad de un autor o un lector que piense que puede haber algo claro (*saphés*) y seguro o fiable (*bébaion*) en una obra escrita en filosofía (275 c 6; cf. 277 d 8-9). La claridad de un texto escrito tan sólo es superficial; no puede disipar las concepciones equivocadas o las confusiones que surgen en la mente del lector.

Sin embargo, cuando se refiere a la falta de estabilidad o de fiabilidad, Platón apunta a otra cosa. Para producir conocimiento y comprensión en la mente del lector o del oyente, el hablante o el autor tienen que hacer algo más que evitar malas interpretaciones. Tienen que ser capaces de explicar y justificar sus afirmaciones mediante un argumento más extenso, es decir, derivándolas de principios más fundamentales. En el lenguaje del *Menón*, el conocimiento requiere ir acompañado de una determinación racional, explicativa (*aitías logismós*, 98 a 3). La *República* va más allá: para lograr el conocimiento y la comprensión (*nóesis*) tenemos que alcanzar un principio universal, que se encuentre más allá o por detrás de todos los supuestos (*archè anhypóthetos*, *República* VI, 510 b 7). Platón debe tener en mente algo de este tipo en el *Fedro*, cuando afirma que el filósofo que sea autor de un tratado político, «si conoce la verdad, podrá defender sus escritos cuando se le desafíe a pasar una prueba (*élenchos*), y será capaz de mostrar con sus propios argumentos lo pobre que es cuanto escribió» en comparación con la práctica oral de la dialéctica, pues posee «algo más valioso (*timiótera*) que sus escritos» (278 c-d), a saber, su maestría dialéctica sobre el asunto en cuestión[5].

El lenguaje que emplea aquí Platón, en su auto-descripción como autor de un tratado político, recuerda el requisito que le planteó al dialéctico en la *República*: «De quien no sea capaz de definir mediante argumentos (*lógos*) la Forma del Bien y distinguirla de todas las demás cosas, como si librase un combate para proseguir su camino a través de todo tipo de pruebas (*élenchoi*), dispuesto a examinar la cuestión conforme a la naturaleza del caso y no según la opinión, y no pueda salir ileso de todas estas pruebas con su razonamiento (*lógos*) invicto, dirás que no conoce ni el Bien mismo ni nada bueno, sino que si aprehende alguna imagen, lo hace con la opinión y no con el conocimiento» (*República* VII, 534 b-c).

Aunque la descripción del método dialéctico es bastante distinta en la *República* y en el *Fedro*, la posición del dialéctico es esencialmente la misma. Si ponemos la tesis del *Fedro* en palabras de la *República*, diremos que se trata de la convicción de que la escritura produce inevitablemente opinión (*dóxa*), y

5 En este punto estoy de acuerdo en general con la opinión de Szlezák (1985), salvo porque no creo que *timiótera* en 278 d 8 se refiera a ningún cuerpo de conocimiento particular o a ninguna formulación específica de los primeros principios.

no conocimiento. Para ayudar al lector a alcanzar el conocimiento, la palabra escrita tiene que apuntar más allá de sí misma, a la práctica viva de la filosofía que Platón denomina dialéctica. Y los límites de la escritura, que se indican de manera explícita en el *Fedro*, también están claramente implícitos en la *República*. Por ejemplo, una de las cosas que requiere el *Fedro* y no da es una teoría psicológica, una explicación de si la psique es «una y uniforme en cuanto a su naturaleza o multiforme como el cuerpo» (271 a 6); la *República* nos facilita dicha explicación, pero sólo *a proviso*: nuestros procedimientos actuales, dice Sócrates, nunca nos darán un tratamiento certero, «el camino que lleva a esa meta es distinto, más largo y duro»[6].

Es la primera de varias advertencias en la *República* de que para un tratamiento adecuado de temas difíciles hay que referirse a la práctica misma de la dialéctica; pero la *República* no hace el intento de describirla. Respecto de la psique, Platón ofrece una teoría rudimentaria; respecto del Bien, se limita a dar una imagen. «No toquemos por el momento la cuestión de qué sea el Bien mismo. Dar mi actual interpretación me parece un trabajo mayor de lo que puede alcanzar el esfuerzo que hacemos ahora» (VI, 506 e). Y de idéntica manera, cuando se le pide después una descripción detallada de la dialéctica, Sócrates responde: «Querido Glaucón, no serías capaz de seguirme, aunque no faltase la buena voluntad por mi parte. Entonces ya no contemplarías la imagen de aquello de lo que hablamos, sino la verdad misma... E insisto en que sólo el poder de la dialéctica sería capaz de mostrarlo a quien esté instruido en los estudios que he descrito [y únicamente a él]; no hay otra vía» (VII, 533 a).

La dialéctica es un camino más difícil que la exposición filosófica de la *República*; es el «largo camino de circunvalación» al que se refiere por dos veces la *República* (VI, 504 b 2, c 9) y del que se hace eco el *Fedro* en dos ocasiones (272 d 3, 274 a 2). En lugar de describir la dialéctica, la *República* especifica únicamente sus prerrequisitos (el estudio prolongado de las matemáticas), su técnica (preguntas y respuestas) y su meta (el conocimiento de la esencia o de *lo que verdaderamente es una cosa*, y en última instancia un conocimiento de *qué es el Bien*). El *Fedro* va un paso más allá al esbozar el método de Unión y División; pero ambas obras dejan claro que la cosa misma queda fuera del diálogo y —añade el *Fedro*— más allá del alcance de toda obra escrita.

Dado que se ocupa del discurso y la enseñanza, el *Fedro* nos dice más. Especifica que se han de satisfacer las siguientes condiciones para que la enseñanza dé como resultado conocimiento, es decir, para que la palabra viva ger-

[6] *República* IV, 435 d 3, repetido en VI, 504 b-d. En el libro X, Platón insinúa una psicología más adecuada, que podría determinar si el alma es realmente «multiforme o uniforme» (612 a 4), con una indicación clara de que la teoría tripartita no da cuenta de la verdadera naturaleza de la psique (611 b y ss.). En *Fedro* 230 a se alude al mismo problema.

mine como grano fértil en el alma del discípulo: (1) el conocimiento del asunto en cuestión por parte del maestro, ya sea orador o escritor; (2) un auditorio apropiado; (3) un discurso adaptado al carácter e intelecto del público; y (4) que se dé la ocasión de aclarar y justificar mediante preguntas y respuestas.

Desde el punto de vista del propio Platón, en el caso de sus escritos sólo se satisface realmente la primera condición: como autor, asume naturalmente que cuenta con el dominio intelectual requerido sobre el tema. Pero en lo que se refiere a las otras condiciones, la situación es bastante diferente: como cualquier autor de una obra escrita, Platón no puede seleccionar su público y, por lo tanto, no puede adaptar su presentación a un auditorio específico, al igual que no puede, como es obvio, responder a las preguntas del lector. Sin embargo, estas tres condiciones se pueden representar, o «imitar», mediante la utilización de la forma diálogo, en la que de hecho Sócrates presenta la materia de modo distinto para diferentes interlocutores. A diferencia de un tratado o un ensayo, esta forma indica que el acceso de los hombres a la verdad es inevitablemente parcial y está sometido a perspectiva, que depende del punto de vista de quien pregunta. La condición que impone la perspectiva se refleja en la forma diálogo en el hecho de que el discurso filosófico tiene lugar en una interacción entre dos o más personas, cuyo caso mínimo es la interacción entre maestro y discípulo. Probablemente por eso Platón mantiene la forma diálogo incluso en sus obras tardías, dondé con frecuencia el interlocutor es nn discípulo dócil.

III EL CAMBIO DEL CARÁCTER LITERARIO DE LOS DIÁLOGOS

Ahora quiero aplicar este análisis teórico a los diálogos mismos, y al contraste entre las obras socráticas (en sentido amplio) y los diálogos tardíos. Sostengo que este cambio radical en cuanto al tipo de diálogo, que se prefigura en la estructura dicotómica del *Fedro*, no significa un cambio fundamental en la concepción platónica de la filosofía, ni en sus puntos de vista sobre el conocimiento y la realidad. Lo nuevo es una noción diferente de la escritura filosófica, en correspondencia con una elección diferente del público al que se dirigen los diálogos. Y este cambio retórico se refleja en ellos mediante la selección y caracterización de los interlocutores: Fedro es quizás el último no filósofo que aparece como hablante en un diálogo hasta llegar a la última y más «práctica» de las obras platónicas, las *Leyes*. Por otro lado, en el *Parménides*, el *Teeteto*, el *Sofista*, el *Político*, el *Timeo* y el *Filebo* —en los seis diálogos que a mi entender vienen directamente después del *Fedro*—, Platón puede desplegar un argumento riguroso y elaborar un método técnico porque tiene interlo-

cutores cuyos intereses son genuinamente filosóficos. De entre las obras más tempranas, únicamente el *Fedón* y los libros centrales de la *República* son en absoluto comparables. En este último caso, los hermanos de Platón participan, en efecto, de la filosofía, y en el primero lo hacen los dos tebanos, Simias y Cebes, como prometedores estudiantes recién graduados. Y no es ningún accidente el que sea en estos dos contextos donde se discute más a fondo la teoría de las Formas: al igual que en los diálogos tardíos, el tono intelectual es aquí casi el de un seminario de filosofía. Cuán distintos eran la educada, y al final bulliciosa, atmósfera festiva del *Banquete*, la elaborada contienda pública del *Protágoras*, los apasionados conflictos morales del *Gorgias* y de *República* I, las objeciones del *Eutidemo*, la obstinación de Menón o el fanatismo de Eutifrón.

Si se acepta que la práctica de Platón, a lo largo de su carrera literaria, corresponde *grosso modo* a la teoría retórica del *Fedro*, se sigue que el contenido filosófico de cada diálogo se adapta a la personalidad y entendimiento de los interlocutores. Si se tiene esto en cuenta, es fácil ver que la mayor parte de la obra platónica, desde el *Laques*, el *Cármides* y el *Protágoras* hasta el *Menón* y el *Banquete*, se puede entender como un protréptico ininterrumpido a la filosofía. Tal como indica la elección de los interlocutores, el auditorio deseado por Platón para estos diálogos no sólo incluye a filósofos profesionales y a quienes están iniciándose en la filosofía, sino también a un público más general, y en particular a los jóvenes en busca de sí mismos, en busca de conocimiento o que tratan de hacer carrera, a hombres que en el siglo V se habrían sentado a los pies de los sofistas y que en los tiempos del propio Platón se habrían visto tentados por las lecciones de Isócrates y Antístenes. Con el objeto de atraer a esos jóvenes y de asegurarle a la filosofía socrática un puesto de honor y el respeto dentro de la cultura griega en su conjunto, Platón empleó con profusión su talento para crear un retrato vívido e impresionante de Sócrates, en obras de tan elevada calidad literaria que tuviesen garantizado un público amplio y en general favorable. (Otro motivo, no tan estrictamente filosófico, para las composiciones tempranas y medias de Platón tuvo que ser su afectuoso recuerdo de Sócrates y el deseo de devolverlo a la vida en las páginas de esos diálogos. Esto es, según lo entiendo, lo que quiere decir Platón cuando habla de «atesorar recuerdos para cuando llegue la edad del olvido, para él y para cualquier otro que siga sus huellas» (276 d), es decir, para otros amigos de Sócrates o para los miembros de la Academia. Claramente, quien habla aquí es Platón en tanto que autor, y no Sócrates).

Quizás el *Fedro* sea la última obra destinada por Platón a ese público amplio. Aquí, como al final de la *Tempestad*, el mago rompe su varita y se embarca hacia un rumbo nuevo. El *Parménides* y el *Teeteto*, que pertenecen al

mismo grupo estilístico y es posible que viniesen poco después, son obras de filosofía escritas para filósofos. Platón despliega una vez más sus dotes dramáticas, con mayor economía y quizás por última vez, en la introducción a estas dos obras, por lo demás tremendamente técnicas. El *Sofista* y el *Político* fueron compuestos a continuación para ilustrar las uniones y divisiones descritas en el *Fedro*: ponen por escrito la imagen de la nueva dialéctica; pero estos dos austeros diálogos practican ocasionalmente la definición dicotómica siguiendo una veta extrañamente frívola o incluso cómica, para recordarnos el aspecto lúdico que, como insistía en señalar el *Fedro*, es inseparable de la obra escrita de un filósofo serio.

Así, las restricciones del *Fedro* a la escritura se aplican a toda la obra platónica: retrospectivamente a los diálogos «socráticos», y en prospectiva a las composiciones tardías, más didácticas. No cabe duda de que el autor del *Fedro*, que contaba sesenta años, había tenido más tiempo para reflexionar sobre el papel de la escritura que cuando compuso el *Critón* y el *Ión*, en sus años de juventud. Pero su práctica temprana es compatible con la teoría madura: a la vista de que Sócrates, su modelo filosófico, no escribió nada, Platón tuvo que prestarle atención desde el comienzo al estatuto problemático de la escritura en la concepción socrática de la filosofía. La existencia del diálogo socrático le brindó la ocasión natural para desarrollar sus dotes literarias; de modo que a lo largo del tiempo fue capaz de transformar este modesto género en una forma artística elevada y en el vehículo perfecto para su propia concepción de la filosofía. Pero cuanto más filosófico era el contenido que vertía en la forma diálogo, más se agudizaba la conciencia de sus limitaciones; de ahí las advertencias de *República* IV-VII, y la explicación más detallada de dichas limitaciones en el *Fedro*.

Si esta interpretación es correcta, el autor y su concepción de la escritura son esencialmente los mismos en los diálogos socráticos y en los tardíos; únicamente cambia el público al que se dirige. Pero la concepción platónica de la escritura apenas es separable de su concepción de la filosofía. En esta medida, mi conclusión tiene interesantes implicaciones para el aparente desarrollo o revisión de la teoría de las Formas en los diálogos tardíos y la relación de todo ello con las «doctrinas no escritas». La última filosofía de Platón es un tema formidable, que sólo podría ser abordado como es debido en otro extenso volumen; aquí me limito a ofrecer un esbozo de lo que considero las líneas de continuidad en la obra de Platón como un todo.

IV FILOSOFÍA Y DOCTRINA

Para Platón, la filosofía es esencialmente una forma de vida, y no un conjunto de doctrinas. Sócrates pudo servir como modelo para la vida filosófica porque (a los ojos de Platón) se consagró por entero a una ardua vida de búsqueda e investigación, que se resume en la frase «la vida que no se examina no es una vida digna» (*Apología* 38 a). La investigación filosófica significa una búsqueda de conocimiento y verdad con la vista puesta en los asuntos más fundamentales: la naturaleza de la realidad, la naturaleza de los seres humanos, los principios de lo correcto y lo incorrecto, y la estructura de la vida buena. Dado que Sócrates investigó muchos, si no todos estos temas, la descripción de sus conversaciones puede servir como descripción de la vida filosófica.

Hasta aquí llega probablemente la base común. La controversia comienza cuando se pregunta: ¿qué papel desempeñan las doctrinas o enseñanzas en la vida filosófica? ¿Qué es lo que *conoce* el filósofo? ¿La búsqueda del conocimiento implica que se hallen respuestas firmes para las preguntas, soluciones definitivas a los problemas? ¿O implica una búsqueda sin fin? Estas cuestiones se plantearon por primera vez en los debates helenísticos entre escépticos y dogmáticos, donde ambos partidos trataron de reclutar a Sócrates y a Platón entre sus seguidores. En lo que se refiere a Sócrates, en el capítulo III he enfatizado nuestra falta de documentación fiable por lo que hace a cualquier enseñanza que vaya más allá de las paradojas que nos son familiares; respecto de Platón, la historia es más larga. Resumiré a continuación la que a mi juicio es la posición platónica.

Una vida coherente de investigación implica el compromiso con la búsqueda de la verdad; uno puede tener éxito o fracasar, pero la investigación significa el *intento* de encontrar la verdad. Este esfuerzo presupone la convicción de que hay algo ahí que encontrar, algo independiente de la búsqueda misma. Si aprehender la verdad es al menos una parte de lo que entendemos por conocimiento, entonces el conocimiento racional sólo es posible si hay algo con estructura racional «ahí fuera», esperando a ser aprehendido y conocido. En el lenguaje del *Teeteto,* el conocimiento implica la verdad y la verdad implica el Ser (*ousía, tò ón*), es decir, que las cosas son realmente de este o el otro modo, que existen en cierto modo determinado y no más bien de otros modos[7]. Y esto es válido para el conocimiento de lo correcto y lo incorrecto, y para el conocimiento de lo bueno: hay algo definido que hace al caso, algo ahí que conocer.

Así pues, el realismo ontológico en un sentido bastante fuerte, que incluye el realismo sobre lo bueno y lo bello, es inseparable de la vida filosófica tal

[7] Cf. *Teeteto* 185 c-186 d. Para la interpretación de *ousía/eînai* aquí como «ser así», incluidas existencia, predicación y afirmación o aserción verdadera, cf. Kahn 1981.

como la concibe Platón. Pero el platonismo implica algo mucho más específico sobre el tipo de cosas que hay para nuestro conocimiento. Desde muy pronto, la concepción platónica de la filosofía está guiada por una visión metafísica fuerte: los objetos de conocimiento en sentido estricto no son los objetos de la experiencia ordinaria. Platón nunca renuncia a la visión ultramundana de la realidad que presenta en el *Banquete* como enseñanza de Diotima, que desarrolla en el *Fedón* en la caracterización de la filosofía por parte de Sócrates como preparación para la muerte y que confirma en la *República* mediante la alegoría de la Caverna, donde los prisioneros sentados en la oscuridad representan la experiencia humana ordinaria. Cualesquiera que sean los desarrollos y revisiones que aparezcan en los diálogos tardíos, el esquema básico del dualismo metafísico y epistemológico se presupone en todas partes.

Como esta afirmación no deja de ser controvertida, tendré que decir algunas palabras más. Entiendo por dualismo platónico la distinción radical entre Ser y Devenir, entre realidades eternas que permanecen inmutables y apariencias variables que vienen y se van. Las primeras son accesibles al conocimiento y la comprensión racional (*noûs*), concebida en sentido estricto; las últimas son objeto de la experiencia humana ordinaria, es decir, de la percepción sensible y la opinión. Platón no renuncia nunca a este dualismo. El *Filebo*, al igual que el *Timeo*, contrapone expresamente el campo de las entidades que vienen al ser y perecen con aquellas entidades «que siempre son una y la misma cosa, y que no admiten ni el venir-al-ser ni el desaparecer» (*Filebo* 15 a-b; cf. *Timeo* 27 d 6-28 a 4). El mismo dualismo ontológico está a la base de la caracterización de la dialéctica en el *Político*. En esta obra, relativamente tardía, se sigue reconociendo la dialéctica como el único modo de acceso a «lo más grande y valioso» y a las entidades más bellas, que son incorpóreas y no están a disposición de los sentidos[8]. Incluso en un diálogo como el *Sofista*, donde la distancia crítica respecto de la propia teoría platónica es inusualmente grande, encontramos alusiones claras a esta dualidad básica[9]. Y aunque la metafísica del Ser inmutable queda escrupulosamente excluida del *Teeteto*, en ningún lugar se expresa de modo más llamativo la visión ultramundana de Platón que en las arrebatadas palabras de Sócrates en este diálogo sobre la huída de los males de esta vida mortal mediante «la asimilación a lo divino».

[8] *Político* 285 e 4-286 a 7. De modo similar, en *Filebo* 58 a 2 la dialéctica, en tanto que la forma más verdadera de conocimiento, se ocupa de la verdad, de la realidad inmutable (*perì tò òn kaì tò óntos kaì tò katà tautòn aeì pephykòs pántos*). Cf. también *Filebo* 59 a 7-c 4, d 4, 61 e 1-3.

[9] En esta línea, «la oscuridad del no ser» en la que se refugia el sofista se contrapone a la deslumbrante claridad de la región en la que el filósofo dialéctico entra en contacto con «la forma (*idéa*) del Ser eterno» (*Sofista* 253 e-254 a).

Mi conclusión es que Platón nunca se aparta de su visión metafísica. La realidad que es objeto de la búsqueda del filósofo se halla siempre en el mundo invisible del Ser eterno, inmutable, que sólo puede ser aprehendido en la discusión racional y en la comprensión intelectual. Es cierto que, con propósitos particulares, en diálogos concretos, Platón omitirá deliberadamente la mención de sus amplios compromisos metafísicos. Así, el *Teeteto* trata (sin éxito) de definir el conocimiento sin hacer referencia a Formas inmutables; y al introducir al extranjero de Elea como interlocutor principal en el *Sofista*, Platón logra establecer una perspectiva externa a su propia escuela, de manera que la teoría de las Formas pueda someterse a un escrutinio crítico, como una concepción del Ser entre otras[10]. En un cambio de perspectiva similar, los términos *eîdos* e *idéa*, que sirven en los diálogos medios para designar las Formas metafísicas, se emplean en la dialéctica tardía (desde el *Fedro*) como si representasen conceptos lógicos o clases de cosas, sin ninguna pretensión metafísica fuerte.

Esta extraordinaria flexibilidad, tanto en el lenguaje como en una perspectiva teorética, es un rasgo único de la obra platónica. Sugiero que la variación sistemática en la expresión escrita de su pensamiento refleja su interpretación de la condición del discurso y la cognición humanos, sujetos a perspectiva, y representa al mismo tiempo su concepción de la dialéctica como un método discursivo para dar un paso más allá de todas y cada una de las condiciones, en un intento de acceder a un nivel de conocimiento incondicionado. Si esto es así, es seguramente un error interpretar los cambios frecuentes en la perspectiva dialéctica como si reflejasen transformaciones fundamentales en la posición filosófica de Platón. Por el contrario, parecería que, para él, un punto de vista cambiante es la condición inevitable de toda aprehensión humana y, sobre todo, de cualquier expresión literaria de una mirada a la realidad inmutable.

Según esta interpretación, la variación en la exposición platónica de las Formas no refleja simplemente su desconfianza hacia la palabra escrita, sino su sentido profundo de la condición humana, en la que el acceso del alma racional a la realidad está limitado por su encarnación y su continua relación con la percepción sensible, de manera que lo que decimos y pensamos sobre la realidad inteligible está inevitablemente impregnado por la apariencia y la opinión (*dóxa*). Por eso no hay ni puede haber ninguna exposición por completo

[10] La crítica «eleática» de las Formas en el *Sofista* prolonga, sin duda, la actitud crítica que inició el propio Parménides. Pero mientras que cabe considerar que las objeciones del *Parménides* se dirigen contra una formulación particular de la teoría (defendida tan sólo por un Sócrates muy joven), el punto de vista de los Amigos de las Formas en *Sofista* 246 b y 248 a afirma el dualismo básico que considero distintivo de la propia posición platónica.

adecuada y definitiva de la concepción platónica de las Formas, sino tan sólo una variedad de formulaciones condicionadas por la perspectiva, dependientes del contexto.

Esto no viene a negar la significación doctrinal de algunos de los cambios que se producen en las formulaciones platónicas. Tras la crítica del *Parménides*, por ejemplo, Platón abandonará el concepto de participación como explicación de la relación entre la apariencia sensible y las Formas. En lugar de ello, en el *Sofista* emplea la participación únicamente para referirse a una relación entre Formas. El *Sofista* introduce además otras innovaciones sustantivas, tales como la preocupación por ubicar la vida, el alma y la razón entre las realidades, y la insistencia en reconocer el cambio mismo (*kínesis*) como un modo de ser o de realidad (249 b 2, d 4).

El énfasis que se pone ahora en el estatuto ontológico de la vida y del alma se refleja en el *Timeo*, en la descripción del modelo para la creación como un Viviente Inteligible (*zôon noetón*); y así, lo primero que creará es un Alma cósmica, una entidad generada pero invisible, que se mueve a sí misma en un movimiento circular eternamente inmutable. La concepción de la naturaleza como obra del arte divino en el *Timeo*, junto con el reconocimiento del Espacio o la extensión como Receptáculo para el Devenir, representan una reorganización radical de la interpretación de cómo las Formas eternas se relacionan con el mundo sensible, cambiante.

Sin embargo, todas estas innovaciones se desarrollan dentro del vasto marco de la dicotomía Ser-Devenir. Si el estatuto ontológico del alma racional (tanto cósmica como personal) es problemático, es porque, por primera vez, se trata de un objeto no sensible de la razón y, en consecuencia, por definición, de un semoviente. Vemos que, en este caso, la distinción entre Ser y Devenir no es en apariencia ni excluyente ni exhaustiva. Para Platón, el alma constituye un campo intermedio entre la eternidad y la mortalidad —un punto de vista paradójico, que se expresa simbólicamente en el mito de la reencarnación, y en el extraño proceso de mezcla por el que se crea el Alma del Mundo en el *Timeo*—. Pero este papel mediador de la psique se define precisamente por su posición *intermedia* entre el Ser inmutable y el Devenir sensible.

Cabe establecer un patrón de continuidad y de cambio similar, dentro de un marco teorético estable, en el desarrollo de la teoría política, desde la *República* hasta las *Leyes*: aunque al final de su obra abandona el gobierno del filósofo rey en favor del gobierno de la ley, y vuelve a admitir la familia tradicional, junto con la propiedad privada, claramente considera que es la segunda mejor solución. En el nivel de la teoría ideal, su concepción de la mejor forma de gobierno sigue siendo la misma[11].

[11] Para una exposición más detallada de este punto, cf. Kahn 1995.

Tal como lo veo, lo mismo se puede decir de su posición metafísica. Si por teoría de las Formas entendemos un compromiso con el marco metafísico general que se ha descrito aquí como dualismo platónico, junto con una concepción del conocimiento como acceso a un tipo de realidad esencialmente diferente de los objetos ordinarios de la percepción humana, no hay razón para suponer que Platón haya renunciado jamás a esta teoría o incluso que haya barajado la posibilidad de renunciar a ella. En cambio, si por teoría de las Formas se entiende la doctrina de la participación, tal como se la formula en el *Fedón* o en la sección introductoria del *Parménides*, entonces está claro que no se dio por satisfecho con esa formulación y que la remplazó en el *Timeo* por algo bastante diferente.

Hoy en día se utiliza a veces el término «realismo metafísico» para describir una posición que supone que hay o que podría haber una única descripción verdadera de la realidad, una fórmula definitiva (bien en el lenguaje, bien en el pensamiento) para el modo en que existe el mundo. Probablemente no se puede contar a Platón entre los metafísicos realistas en este sentido bastante especial del término. Toda formulación de la teoría platónica es provisional; ninguna exposición contendrá la versión final. Recuérdese que la doctrina de las Formas se presentaba en el *Fedón* como un supuesto o una hipótesis, y que la discusión finaliza con el llamamiento de Sócrates a que se investigue más a fondo «la *hypothéseis* primaria» (107 b 5). La *República* nos ofrece la perspectiva de un primer principio más allá de toda hipótesis (511 b), pero no se aventura a formularlo. Sin duda, en la discusión oral, ante un auditorio más especializado, Platón —en su condición de maestro del *lógos* filosófico— pudo emplear un lenguaje más técnico, como el dispositivo retórico apropiado para dirigirse a dicho público. Las *ágrapha dógmata* que refiere Aristóteles en referencia al Uno y a la Diada indeterminada han de representar alguna discusión de ese tipo.

Si se entienden de este modo las doctrinas no escritas, como una formulación avanzada, pero aún provisional, una especie de código o cifra para el intento en curso de comprender la unidad y pluralidad de las cosas, entonces van por definición más allá que todo el corpus escrito, que se queda paralizado en un punto y no puede hacer nuevos progresos hacia la comprensión. Pero si esas *dógmata* se entienden como dogmas, como fórmulas de conocimiento definitivas, descripciones directas de la realidad inteligible, entonces adolecen de los mismos defectos que las exposiciones escritas, si se las entiende de forma ingenua. El error de la interpretación esotérica de Platón consiste en suponer que las «doctrinas no escritas» se podrían haber dejado por escrito sin perder su ventaja sobre lo que encontramos en los diálogos. Tanto en la exposición de los primeros principios como en cualquier otra, la escritura priva al

pensamiento filosófico de su vida natural y de su movimiento, de la oportunidad de una clarificación, corrección y justificación continua. Cuando Aristóteles puso por escrito las doctrinas no escritas, no dejó más que otro esbozo inadecuado, una nueva imagen insatisfactoria de la meta y fin de la vida filosófica.

V La *Carta VII* y los límites del lenguaje

A primera vista, la *Carta VII* parece expresar una desconfianza hacia el lenguaje más radical que la que encontramos en el *Fedro*. Mientras que éste lamenta las limitaciones de la palabra escrita en filosofía e insiste en la superioridad de la enseñanza oral, la *Carta VII* lanza un ataque más general contra la debilidad del lenguaje en cuanto tal (343 a 1) y denuncia en los mismos términos el habla y la escritura (341 d 5, 343 d 4-7). Parece que la *Carta* da a entender que las concepciones filosóficas más importantes son esencialmente incomunicables: «no son declarables, como otros tipos de conocimiento»[12]. A muchos observadores les ha parecido que la inefabilidad que se sugiere aquí revela una veta de misticismo en el autor de la *Carta*, que es totalmente incompatible con el compromiso con el discurso razonado, con el *lógos*, característico de los diálogos.

Sostengo que esta apariencia es incoherente, y que la descripción de la formación dialéctica en la *Carta* es esencialmente equivalente a la enseñanza del *Fedro*, la *República* y el *Parménides*. Justo después de la descripción de este tipo de conocimiento como «no declarable» viene una explicación más de cómo, por el contrario, la comprensión se produce «tras un largo comercio con el objeto y tras una vida compartida» entre maestro y pupilo (341 c 5-7). Y la continuación deja claro que la vida compartida es una vida de *lógos*: sólo tras un prolongado entrenamiento con las palabras, las definiciones (*lógoi*), los ejemplos y las percepciones, «haciendo uso de preguntas y respuestas en exámenes y refutaciones (*élenchoi*) amistosos, sin hostilidad», se puede esclarecer el objeto con la razón y el entendimiento (*phrónesis* y *noûs*) hasta donde es humanamente posible (344 b). Reconocemos aquí una nueva descripción de ese largo proceso de educación filosófica que lleva a la visión de la Forma del Bien en la *República*, el tipo de educación que según Parménides se requeriría antes de que nadie pueda dar cuenta propiamente de las Formas (*Parménides* 135 c-d).

[12] 341 c 5: *rhetòn gàr oudamôs estin hos álla mathémata.*

Pero si la concepción platónica de la dialéctica es en esencia la misma en la *Carta* y en los diálogos, ¿por qué es aquí mucho más escéptico en cuanto al vehículo del lenguaje en cuanto tal, y por qué insiste mucho más en la vaguedad e inestabilidad inherentes a las palabras (343 a-c)[13]? Nótese que tanto aquí como en el *Fedro* los dos reproches son idénticos —falta de estabilidad (*tò bébaion*) y falta de claridad (*tò saphés*)—, dirigidos ahora contra las palabras en general, pero sobre todo contra las palabras «inmutables, como sucede cuando las cosas se ponen por escrito» (343 a 3). La *apariencia* de estabilidad es entonces doblemente engañosa, de ahí que la palabra escrita sea el principal acusado; pero la palabra hablada está sujeta en principio al mismo tipo de limitaciones.

¿Es posible que el filósofo anciano se haya desilusionado más respecto de sus logros en la enseñanza oral? Quizás; pero en realidad no es necesario recurrir a conjeturas biográficas. En primer lugar, precisamente debido a su aguda sensibilidad hacia las seducciones del lenguaje, a Platón no le gusta repetirse exactamente, y tenemos que estar siempre preparados para encontrar pensamientos antiguos que se expresan de forma nueva. Y así, hay una razón obvia en el contexto de la *Carta* para que enfatice la falibilidad tanto de la comunicación *oral* como de la escrita: se está refiriendo a Dionisio y a otros que pretendieron comprender la filosofía de Platón por habérsela oído exponer en persona. Con objeto de socavar todas esas pretensiones, se ve obligado a insistir en las limitaciones de la explicación oral en cuanto tal, de una manera que no era necesaria en la discusión del *Fedro*, concebida específicamente para subordinar el papel de la lectura y la escritura en filosofía al de la formación sistemática con un maestro experto. Y precisamente de este tipo de formación se dice en la *Carta* que, en condiciones favorables, produce la «llama viva que enciende en el alma del discípulo un fuego que desde entonces es capaz de alimentarse a sí mismo» (341 d 1).

Mi conclusión es, pues, que la *Carta VII* no contradice, sino que simplemente complementa lo dicho en el *Fedro* sobre los límites del lenguaje. Pero al generalizar estas limitaciones a la palabra hablada, la *Carta* plantea el tema de la inefabilidad y hace aparecer el espectro del misticismo. ¿Hasta qué punto pensaba Platón realmente que la verdad filosófica es inefable?

Entiendo aquí por misticismo dos cosas: una es la afirmación de que las verdades y concepciones más importantes no se pueden comunicar a través del lenguaje; la segunda es la afirmación de que la experiencia cognitiva más elevada de los seres humanos y su contacto más profundo con la realidad son esencialmente no racionales o tras-racionales, que se encuentran más allá del

[13] La debilidad del lenguaje (*tò tôn lógon asthenés*) es incapaz de expresar la esencia o el qué-es de las cosas sin expresar también su cualidad, el *tò poîón ti* (342 e 3-343 a 1).

alcance de la comprensión intelectual. Es verosímil derivar la primera afirmación de la segunda, pero también es posible interpretar que son independientes entre sí. (En esta línea, se podría negar la capacidad del lenguaje para expresar propiamente una concepción que, no obstante, es por completo racional, tal como hace Wittgenstein —según cierta interpretación— respecto de su propia teoría del significado en el *Tractatus*, y afirmar, por otro lado, que la experiencia tras-racional, mística, puede expresarse en la poesía, la música o la danza, pero no en un discurso sobrio). El ejemplo supremo de misticismo filosófico en el que se vinculan esencialmente estas dos afirmaciones es el sistema de Plotino, cuya noción de ser «aunado» con el Uno trasciende toda comprensión racional y, *a fortiori*, todo discurso racional. Para Plotino, el pensamiento discursivo y el lenguaje tienen el defecto radical de que introducen todo tipo de pluralidad, incluida la distinción fundamental entre sujeto pensante y objeto de pensamiento, y precisamente esta es la distinción que hay que superar en la experiencia de la unicidad.

Sostengo que en el pensamiento de Platón no hay nada místico en este sentido fuerte. La llama que salta de un alma a otra no es una experiencia de trance ni el resultado de una silenciosa meditación, sino la luz del entendimiento que alborea tras mucha discusión racional y muchas explicaciones. Platón no intenta en ningún momento desdibujar o trascender la distinción entre sujeto que conoce y objeto conocido: psique y *noûs* se distinguen claramente en todo momento de las Formas o, en la terminología de la *Carta VII*, de la «quinta cosa, cognoscible y verdaderamente real (*ón*)» (342 b 1); y el camino para comprender dicha realidad es por completo racional, es el camino de las matemáticas y el *dialégesthai*, del análisis conversacional de unidades y pluralidades, de esencias y especies.

El hecho de que Platón persista en llamar a la forma más elevada de conocimiento con un nombre que se refiere propiamente a la comunicación lingüística, *dialégesthai*, es una evidencia concluyente —en mi opinión— de que no considera que ese conocimiento sea esencialmente inefable. Pero es plenamente consciente de lo fácil que resulta que un pensador sea malinterpretado, tanto por escrito como hablando. En cierta medida, la frustración platónica respecto del lenguaje arraiga en una experiencia que ha hecho todo escritor y conferenciante, al ver cómo un auditorio puede malinterpretar por completo las palabras que uno ha elegido con el mayor cuidado. Por lo tanto, está en juego el sentimiento que tiene el escritor de la brecha entre pensamiento y expresión, la sensación de que no ha logrado comunicar exactamente lo que tenía en mente; y cuanto más profundamente original sea el pensador, tanto más grave será el problema. Bergson nos ha dejado una viva caracterización de las frustraciones que experimenta el autor-filósofo a la hora de expresar sus

ideas. Hablando de las filosofías de Berkeley y Spinoza, pero con la vista puesta claramente en su propia obra, sugiere que, cuando uno penetra en la unidad interna de un sistema filosófico complejo, entonces parece que el pensamiento del filósofo se concentra en un único punto:

> En ese punto hay algo simple, infinitamente simple, tan extraordinariamente simple que el filósofo nunca logró decirlo. Y por eso se pasó toda su vida hablando. No pudo formular lo que tenía en mente sin sentirse obligado a corregir su formulación, a corregir después su corrección... Así, toda la complejidad de su doctrina, que podría llegar hasta el infinito, no es más que la inconmensurabilidad entre su intuición simple y los medios a su disposición para expresarla[14].

Probablemente, Platón no compartiría la noción bergsoniana de intuición filosófica, pero creo que sí su sentido de la inconmensurabilidad entre la claridad y certeza simples de su visión filosófica y la imprecisión y ambigüedad de cualquier presentación literaria, incluso la más refinada.

Pero para Platón hay algo más. Las palabras y las frases, escritas o proferidas, pertenecen al campo de lo sensible, al ámbito del Devenir. Y entre las palabras y aquello que denotan tan sólo hay una conexión arbitraria[15]. Incluso los *significados* de las palabras, en la medida en que están contenidos en el pensamiento de los hombres, pertenecen a lo que Platón denomina en la *Carta* el cuarto elemento: «conocimiento y razón (*noûs*) y creencia verdadera... que no están en los sonidos ni en las figuras corporales, sino en las almas» (342 c). Aunque no son ni corporales ni visibles, sin embargo, estos pensamientos están atrapados en una especie de flujo heraclíteo, debido a que se encuentran presentes en el alma mortal de un hombre.

En consecuencia, el lenguaje está lastrado por una doble deficiencia. En primer lugar, no hay correlación firme entre palabras y cosas, o entre palabras y pensamientos. Y en segundo lugar, los mejores pensamientos de los hombres todavía están sometidos a la perspectiva y siguen siendo ontológicamente deficientes en comparación con la realidad inmutable y atemporal de las Formas. Por lo tanto, la naturaleza de la realidad, la naturaleza del «Ser verdadero», se

14 Bergson 1960, p. 119: «En ce point est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie. Il ne pouvait formuler ce qu'il avait dans l'esprit sans se sentir obligé de corriger sa formule, puis de corriger sa correction... Toute la complexité de sa doctrine, qui irait à l'infini, n'est donc que l'incommensurabilité entre son intuition simple et les moyens dont il disposait pour l'exprimer».

15 *Carta VII*, 343 b.

refleja de modo imperfecto en nuestro pensamiento, y se expresa de modo aún más imperfecto en nuestras palabras[16].

A mi juicio se trata de metafísica y no de misticismo. Como quiera que se la denomine, es la doctrina de la *Carta VII*; y esta doctrina, que representa la reflexión final de Platón sobre su propia obra como escritor y como maestro, es en mi opinión totalmente compatible tanto con la enseñanza como con la práctica literaria de los diálogos.

[16] Cf. Friedländer 1958, pp. 118-125, para el tratamiento de la actitud platónica hacia su propia obra escrita, que concuerda esencialmente con la interpretación que presento aquí.

Apéndice

Sobre el uso de los textos platónicos por parte de Jenofonte

En el capítulo III, § III examinamos un texto sobre la dialéctica en *Memorabilia* IV, 5-6 donde a mi juicio es indudable la influencia platónica. Creo, sin embargo, que no se trata de un caso aislado. Voy a considerar a continuación cierto número de textos paralelos para demostrar hasta qué punto la dependencia de Jenofonte respecto del material platónico es generalizada.

Ahora bien, no hay que exagerar la importancia de esta influencia: el empleo que hace Jenofonte de los textos platónicos es en esencia superficial, de naturaleza casi cosmética, y en realidad no parece que le guardase ninguna simpatía al retrato platónico de Sócrates. Así, su *Banquete*, aunque indudablemente inspirado por el diálogo de Platón y dedicado en amplia medida al mismo tema, difiere de la obra platónica en cuanto al tono y la sustancia mucho más de lo que cabría imaginar. Según señalaba von Fritz, sería un error pensar que Jenofonte trataba de *competir* con Platón; simplemente rechaza y, por tanto, ignora su interpretación espiritualizada de Sócrates[1]. Por otra parte, encontraba en Antístenes y Esquines caracterizaciones de Sócrates más de su agrado, y en cierta medida pudo absorberlas en su propio retrato.

Un estudio a fondo de los paralelismos entre Jenofonte y Platón requeriría una monografía aparte, de modo que las páginas que vienen a continuación no aspiran en absoluto a la completitud; me limito a señalar ocho o diez pasajes de los *Memorabilia* en los que me parece al menos probable la dependencia literaria de Jenofonte respecto de Platón, y dos pasajes del *Banquete* en los que parece indiscutible.

I *Memorabilia* I, 6, 14:

Por mi parte, al igual que a algunos les produce placer un buen caballo, un perro o un pájaro, de la misma manera —e incluso más— me lo producen a mí los buenos amigos.

[1] Von Fritz 1935, pp. 19-45, especialmente la p. 43 y ss.

Se trata de una secuela evidente, en parte literal, de *Lisis* 211 d-e, donde se mencionan el caballo, el perro y el pájaro en una comparación similar. Pero el contexto es bastante distinto, y en realidad la discusión de Jenofonte sobre la amistad no hace uso del diálogo platónico.

II *Memorabilia* II, 6, 6:

No juzgamos al escultor por sus palabras (*lógoi*), sino que cuando vemos que ya ha producido buenas estatuas confiamos en él y en que realizará obras de calidad en el futuro.

Está estrechamente relacionado con el pensamiento de *Laques* 185 e y ss., según el cual la posesión de una *téchne* se revela por la calidad de la obra producida. La coincidencia literal se limita a una única palabra (*pisteûsai*), y quizás se podría pensar que se trata de un lugar común socrático[2] (cf. un pasaje similar en *Memorabilia* IV, 2, 12, en el punto V, más abajo).

III *Memorabilia* III, 9, 1-6:

Se trata quizás del pasaje más importante en los *Memorabilia* para el uso detallado de un diálogo platónico, a saber, el *Protágoras*. El texto de III, 9 comienza con la pregunta de si el coraje se puede enseñar o es natural. (En el *Protágoras* la cuestión de la posibilidad de la enseñanza se plantea respecto de la virtud en general, pero la discusión final se centra en el coraje). Tras atribuirle a Sócrates una respuesta razonable («los hombres difieren por naturaleza, pero la formación y la práctica pueden ser decisivas»[3]), Jenofonte prosigue:

No distinguía entre sabiduría (*sophía*) y templanza (*sophrosýne*), sino que juzgaba que saber qué es bueno y noble y hacerlo, y saber qué es vergonzoso y evitarlo, es tanto sabio como temperado (III, 9, 4)[4].

Se trata de una variación libre, ligeramente confusa, sobre *Protágoras* 332 a-333 b, donde Sócrates defiende la identidad de *sophía* y *sophrosýne* mostrando que tienen el mismo opuesto, a saber, la insensatez (*aphrosýne*). Parece que *Memorabilia* III, 9, 6 se hace eco de este argumento a partir del

---

2 Gigon 1956, p. 130 y ss., señala el paralelismo del *Laques* y se pregunta: «¿hemos de suponer una fuente común?». Pero esta pregunta es reflejo de su negativa idiosincrásica a reconocer el empleo de material platónico por parte de Jenofonte.

3 Cf. *Protágoras* 351 b 1-2.

4 El texto es problemático, pero aproximadamente este es su sentido. Delatte 1933, p. 113, lo traduce del siguiente modo: «Juzgaba sabio y temperado al hombre que sabe practicar lo bueno y noble y evitar lo vergonzoso».

opuesto: «Decía que la locura (*manía*) era el opuesto de la sabiduría, pero no la identificaba con la falta de conocimiento (*anepistemosýne*)». Sin embargo, la preocupación principal de Jenofonte es un intento, en cierto modo frustrado, de dar cuenta de la tesis central del *Protágoras*:

Decía que la justicia y el resto de las virtudes son sabiduría, pues las acciones justas y todas las acciones virtuosas son nobles y buenas. Y los hombres que conocen estas cosas no elegirán ninguna otra en su lugar, y los que no tienen ese conocimiento son incapaces de actuar [virtuosamente], hasta el punto de que si lo intentan fracasan [o se equivocan, *hamartánein*] (III, 9, 5).

Parece que aquí se pretende identificar la teoría de la motivación con la teoría de la elección racional (todos preferimos lo mejor, y nadie elige el mayor de entre dos males) que Sócrates desarrolla en *Protágoras* 358 c 7-d 4. Se trata del intento más importante por parte de Jenofonte de producir su propia versión de la vinculación socrática entre virtud y conocimiento, pero no lleva este pensamiento demasiado lejos[5].

IV *Memorabilia* III, 9, 8:

Inmediatamente después de los pasajes que acabo de citar, que recurren casi con toda certeza al *Protágoras*, Jenofonte utiliza en apariencia un diálogo platónico mucho más tardío, el *Filebo*.

Al preguntar qué es la envidia (o la malicia, *phthónos*), Sócrates descubrió que era una especie de dolor, pero no dolor por el infortunio de un amigo ni por la buena fortuna de un enemigo; decía que sólo sienten envidia (o tienen malicia) quienes se afligen por el triunfo de sus amigos.

Esta pizca de perspicacia psicológica suena como una corrección de la discusión platónica, bastante artificial, sobre el *phthónos* en el *Filebo*, donde se lo define como una mezcla de placer y dolor que se siente ante el infortunio del prójimo (48 b 11) o del amigo (49 c 3-6, 50 a 2-3). La exposición de Platón es demasiado compleja y está muy directamente motivada por las implicaciones de su propio análisis del placer como para que dependa de Jenofonte, pero la inversa es posible. Jenofonte pudo pensar que la explicación de Platón no le era fiel al sentimiento natural de hostilidad en el *phthónos*, y por tanto aprovechó la ocasión para señalar un error en la obra platónica. Nótese que

5 Cf. el comentario de Delatte (1933, p. 122): se abordan estos problemas con una falta de unidad y de armonía que oscurece el pensamiento. «Las memorias [!] de Jenofonte son confusas, por no decir que es incapaz de darle sentido al material filosófico que encuentra en sus papeles y de expresarlo con claridad». Escrito antes que la obra de Gigon, Delatte no piensa que el material que Jenofonte es «incapaz de dominar» pudiera proceder de los papeles de otro autor socrático. Cf. también la discusión de este pasaje en Vlastos 1991, p. 99 y ss.

Aristóteles también define el *phthónos* como un tipo de dolor (no de placer) ante el triunfo de los demás[6]. No sería sorprendente encontrar que Jenofonte conocía el *Filebo*; entre los diálogos platónicos posteriores al *Teeteto*, es el único en el que Sócrates desempeña el papel central y en el que el tema podría interesar a Jenofonte.

V *Memorabilia* IV, 2, 12-18:

En una larga discusión con cierto Eutidemo, el Sócrates de Jenofonte trata la justicia en términos que recuerdan varios pasajes de *República* I. En primer lugar, la tarea o función (*érgon*) propia de la justicia se compara con la de un arte como la carpintería (IV, 2, 12; cf. la justicia como una *téchne* en *República* I, 332 d 2, junto con su *érgon* en 335 d 11). Cuando a continuación pasa a especificar el producto de la justicia, Sócrates señala que muchas acciones que normalmente se consideran injustas, como mentir o robar, pueden resultar justas en circunstancias particulares (IV, 2, 14 y ss.; cf. *República* I, 331 c). Se sugiere (como hacía Polemarco en *República* I, 332 a 9 y ss.) que determinadas acciones que son injustas cuando se realizan con los amigos se vuelven justas cuando se realizan con enemigos (IV, 2, 15-16). Pero en ambos textos se rechaza la solución como insatisfactoria (cf. más adelante el punto X para otro eco de *República* I).

VI *Memorabilia* IV, 2, 19-20:

En la prosecución inmediata de su conversación con Eutidemo, el Sócrates de Jenofonte desarrolla el paralelismo entre el conocimiento de la justicia y el del arte de la gramática (*grammatiké*) de un modo que recuerda la paradoja del *Hípias menor*, a saber, que las malas acciones voluntarias son más virtuosas que cuando se producen sin intención. Aquí se dice que la persona que escribe o lee de manera incorrecta voluntariamente (*hekón*) es «un gramático más hábil» que aquel que yerra involuntariamente (*ákon*), pues el que se equivoca voluntariamente «también puede actuar correctamente cuando quiere». De manera similar, dice Sócrates, la persona que miente y hace trampas *voluntariamente* sabe qué es justo y, por tanto, es él mismo más justo que el ignorante, que dice falsedades o calcula mal debido a la ignorancia (IV, 2, 20-21). Los paralelismos con *Hípias menor* 366 c-367 c (escribir y calcular) y 375 d-376 b (de forma voluntaria e involuntaria) son demasiado estrechos como para considerarlos accidentales[7], pero aquí la paradoja sólo sirve para desconcertar al pobre Eutidemo.

---

[6] *Retórica* II, 9, 1387 b 21, citado por Hackforth (1945, p. 92, nota).

[7] Como reconoció hace ya mucho tiempo Maier, 1913, pp. 54-56.

VII *Memorabilia* IV, 2, 32-35:

En las últimas fases del proceso que lleva a Eutidemo al reconocimiento de su propia ignorancia, Sócrates señala que incluso la salud y la sabiduría (*sophía*) pueden no ser más buenas que malas, pues sus resultados pueden ser unas veces perjudiciales y otras beneficiosos. Todos los bienes aparentes, como la belleza, la fuerza, la salud, la buena reputación y el poder político, pueden convertirse ocasionalmente en fuente de desastres. Aquí Jenofonte nos ofrece una versión confusa de dos argumentos platónicos concebidos para mostrar que únicamente la sabiduría es siempre un bien que resulta beneficioso (*Menón* 87 d-89 a y *Eutidemo* 281 a-e)[8].

VIII *Memorabilia* IV, 4, 5:

Cuando Hipias regresó a Atenas al cabo de algún tiempo encontró a Sócrates diciéndoles a sus interlocutores que es extraordinario que si queremos que alguien aprenda a ser zapatero o carpintero o herrero o jinete no dudemos de adónde enviarlo, pero si queremos aprender nosotros mismos la justicia o que la aprenda nuestro hijo o un sirviente no sabríamos dónde ir a buscarla.

Se hace eco de diversos pasajes de los diálogos de Platón, el más notable es *Menón* 89 d y ss., sobre la imposibilidad de encontrar maestros de virtud.

IX *Memorabilia* IV, 4, 6 (inmediatamente a continuación del pasaje que acabo de citar):

Cuando Hipias lo escuchó, dijo en tono de burla: «Bien, Sócrates, ¿sigues diciendo las mismas cosas que te oí decir hace mucho?». «Sí» —contestó Sócrates—, «o peor aún, Hipias, no sólo digo siempre lo mismo, sino que siempre lo digo respecto de las mismas cosas».

Es una cita literal de *Gorgias* 490 e 9-10, con Hipias en lugar de Calicles[9].

X *Memorabilia* IV, 4, 9:

[Hipias afirma que su discurso sobre la justicia es irrefutable]. Pero no lo escucharás, Sócrates, hasta que no nos digas cuál es tu propia concepción de la justicia. Basta ya de burlarte de los demás preguntándoles y examinándoles sin que tú mismo estés dispuesto a darle cuenta a nadie o a declarar cuál es tu opinión sobre ningún asunto.

[8] Una vez más, el paralelismo con *Eutidemo* 278 e y ss. fue señalado por Maier, 1913, p. 57.
[9] Al igual que Maier (1913, p. 53 y ss.), Breitenbach (1967, p. 1831) señala que Jenofonte toma prestado en este punto el texto del *Gorgias*, pero también considera que la referencia al *Hipias mayor* es menos convincente. Cf. más adelante, nota 11.

Es casi literalmente la acusación de Trasímaco contra Sócrates en *República* I, 336 c, 337 a y e (cf. asimismo *Teeteto* 150 c 4-6)[10].

No todos estos paralelismos son igual de decisivos. Algunos de los comentarios que encontramos tanto en Platón como en Jenofonte pueden ser lugares relativamente comunes que se retrotraigan a la literatura socrática temprana o incluso al Sócrates histórico. Así, el punto X tiene un vago paralelismo en el post-platónico *Cleitofón*; y los puntos II y VIII podrían ser perfectamente reflejos independientes de una tradición común. En el caso de los puntos I, III, IV, V, VI, VII y IX, sin embargo, tanto los vínculos relativos al vocabulario empleado como los conceptuales me parecen demasiado estrechos como para encontrar otra explicación verosímil salvo la dependencia directa de Jenofonte respecto del texto platónico. Un estudio más detallado de los *Memorabilia* revelaría, sin duda, más candidatos a engrosar esta lista[11]. Pero probablemente un estudio más prolijo no alterará el cuadro general: tenemos relativamente pocos ecos de Platón en los libros I y II (que, si mi análisis es correcto, sólo reflejan el *Lisis* y el *Laques*), mientras que en los libros III y IV el número de pasajes paralelos es considerablemente mayor, muy concentrados en tres secciones (III, 9, IV, 2 y IV, 4-6), pero haciendo uso de un número relativamente grande de diálogos platónicos, incluidos el *Gorgias*, el *Protágoras*, *República* I y probablemente al menos una obra tardía, el *Filebo*. Cuando pasemos, dentro de un instante, al *Banquete* de Jenofonte no sólo encontraremos ecos del *Banquete* platónico, sino probablemente también del *Teeteto*. Y es más o menos lo que cabría esperar si Jenofonte comenzó a escribir sus *Memorabilia* en la década de 380, en la soledad relativa de Escilunte, y completó los libros

[10] Vlastos (1991, p. 105) señala la incompatibilidad entre esta queja y el comportamiento habitual de Sócrates en los textos de Jenofonte.

[11] Breitenbach se refiere a las palabras «cuando Hipias regresó a Atenas al cabo de algún tiempo encontró» (*Memorabilia* IV, 4, 5) como una «cita» de la primera frase del *Hipias mayor*. Pero en realidad sólo el sintagma *dià chrónou* es literalmente idéntico en ambos textos, y Breitenbach no advierte que este punto («al cabo de algún tiempo») viene exigido por lo que Hipias dice a continuación: «sigues diciendo las mismas cosas que te oí decir hace mucho (*pálai*)». De modo que el paralelismo en este caso es pura coincidencia.
Las semejanzas entre el *Hipias mayor* (290 a y ss., 295 c-d) y *Memorabilia* III, 8, 2-7, en lo que se refiere a la utilidad y el relativismo en las concepciones sobre lo bueno y lo bello, son más intrigantes. Si creyese que el diálogo fue escrito por Platón, incluiría los paralelismos en la lista, pero como estoy convencido, por otras razones, de que el *Hipias mayor* no fue obra suya (cf. Kahn, 1985, pp. 261-287), me alegra comprobar que dos estudiosos que se caracterizan por su pulcritud, en estudios independientes sobre estos paralelismos, han llegado a la conclusión de que aquí Jenofonte *no* se basa en el *Hipias mayor*. Delatte (1933, pp. 103-107) concluye que o bien el *Hipias mayor* se basa en Jenofonte o bien ambos son reflejo de pasajes «relativistas» en la literatura socrática temprana. La segunda alternativa me parece más probable. Caizzi (1964, p. 87 y ss.) la confirma cuando sostiene que el Sócrates de Jenofonte hace uso aquí de conceptos que toma prestados de Antístenes.

III y IV y el *Banquete* tras su regreso a Atenas en la década de 360, cuando Platón era con claridad una figura intelectual dominante y todos sus diálogos serían fáciles de adquirir.

Como señalaron Gigon y otros, los dos libros tempranos de los *Memorabilia* muestran más signos de la influencia de Antístenes. Y esta discrepancia se corresponde claramente con los resultados alcanzados por Eucken sobre la base de su estudio de Isócrates, a saber, que desde el punto de vista del orador Antístenes aparece como el socrático más importante en el período temprano, hasta mediados o finales de la década de 380, mientras que Platón sólo se convertirá en el rival más importante de Isócrates de forma gradual. Pero después de 380, cuando la Academia se había convertido en un centro internacional y ya habían aparecido el *Gorgias*, el *Protágoras* y el *Banquete*, nadie discutía la posición de Platón como heredero de la tradición filosófica de Sócrates. De manera que Jenofonte se vio en cierta medida obligado a envolverse con el manto platónico para que se lo tomase en serio como autor socrático. La mayoría de los temas que toma de Platón en los *Memorabilia* no son tanto puntos polémicos cuanto el plumaje intelectual con el que ataviar su retrato de Sócrates, más bien soso desde un punto de vista filosófico. Esto es cierto también respecto del préstamo filosóficamente más significativo, la discusión sobre la dialéctica en *Memorabilia* IV, 5-6 (arriba, pp. 97-103).

Los puntos de contacto entre del *Banquete* de Jenofonte y el diálogo platónico homónimo son más evidentes, polémicos y complejos que en el caso de los *Memorabilia*. Limito mi análisis a los dos pasajes del diálogo de Jenofonte en los que hay una referencia directa al texto platónico.

En el largo discurso con el que concluye la discusión sobre el amor, Sócrates comienza poniendo en cuestión la distinción entre dos Afroditas:

XI *Banquete* VIII, 9-10:

Ahora bien, en cuanto a si hay una o dos Afroditas, la celestial (*ouránia*) y la popular (*pandemos*), no lo sé. Pues Zeus parece el mismo aunque se lo califique con muchos epítetos. Pero sé que los altares, los templos y los sacrificios de la Afrodita celestial y la popular son distintos; en el caso de esta última el culto es más disoluto, mientras que en el de la primera es más casto. Y se podría pensar que el Eros que envía la diosa popular es el amor físico, mientras que la diosa celestial manda el amor espiritual, el de la amistad y el de las nobles acciones.

En el *Banquete* platónico, Pausanias sostiene la distinción entre dos Afroditas (180 d y ss.), justamente como base para la contraposición entre una forma de Eros celestial y otra vulgar. Pero la concepción de Pausanias sobre el amor elevado es estrictamente homosexual (181 c) y no excluye la gratificación física. La referencia de Jenofonte es doblemente polémica, pues no sólo pone

en cuestión la distinción de Pausanias entre dos Afroditas (un punto que sólo tiene interés retórico), sino que también quiere identificar el amor vulgar con la pederastia. Es en esencia el mensaje del discurso final de Sócrates y de su exhortación personal a Calias: mantener puro su amor por Autólico, es decir, no satisfacerlo físicamente (cf. VIII, 12). Así, mientras que en el *Banquete* platónico Sócrates acepta el amor de los cuerpos bellos como primer paso en la escala del *éros* filosófico (210 a), el Sócrates de Jenofonte enfatiza su rechazo de la homosexualidad.

Un poco más adelante en el mismo discurso, Sócrates se refiere a «Pausanias, amante del poeta Agatón», por su propuesta inmoral —«al defender a quienes se revuelcan en la lascivia»[12]— de que el ejército más valeroso estaría compuesto por jóvenes amantes y sus amados (VIII, 32). Al viejo soldado que era Jenofonte le resulta chocante, y critica claramente la actitud tolerante hacia la homosexualidad que impregna la charla sobre el amor en el *Banquete* platónico. (Fiado de su memoria, no obstante, Jenofonte mezcla aquí la sugerencia militar, que en el diálogo de Platón no sale en realidad de la boca de Pausanias sino de la de Fedro, con las indicaciones de Pausanias sobre las costumbres sexuales de Elis y Beocia en su discurso[13]). Y es característico que la atención de Jenofonte se centre en estos dos primeros discursos del diálogo platónico, que se ocupan directamente de prácticas y actitudes morales contemporáneas, pero que son los menos ricos en contenido filosófico y poético.

Hay otro pasaje en el *Banquete* de Jenofonte que parece estar en deuda con su lectura de Platón, en este caso combinada con ideas de Esquines. Se trata de la escena en la que Sócrates se describe a si mismo y a Antístenes como alcahuetes y proxenetas. Más de un estudioso ha sugerido que, cuando describe a Sócrates en términos tan escabrosos, Jenofonte está influido por el pasaje del *Teeteto* platónico donde Sócrates se refiere a sí mismo como una partera. Pues, dice Sócrates en el *Teeteto*, las parteras son también las mejores alcahuetas (*promnéstriai*), aunque no lo anuncien a los cuatro vientos por temor a que las consideren proxenetas (*proagogoí*, 150 a 2). La hipótesis de que Jenofonte se base aquí en Platón se ve confirmada en buena medida por el hecho de que en ambos diálogos enviarle estudiantes a Pródico es ejemplo de proxenetismo (*Teeteto* 151 b; Jenofonte, *Banquete* IV, 62)[14]. Si se acepta esta relación, pode-

[12] Traducción de O. J. Todd en la Loeb Classical Library.

[13] Platón, *Banquete* 178 e-179 a, 182 b. La versión de Jenofonte incorpora aparentemente materiales basados en su propio conocimiento de las prácticas militares de Elis y Beocia. Cf. von Fritz, 1935, p. 43, nota, para una buena explicación de las vinculaciones a este respecto. (Ehlers, 1966, p. 118, las da por buenas).

[14] Sigo en este punto a Caizzi, 1964, pp. 97-99. Ehlers, 1966, p. 114, establece la misma relación siguiendo la sugerencia de H. Patzer.

mos estar seguros de que el *Banquete* de Jenofonte es de fecha tardía (como se estableció antes por motivos diferentes), pues sabemos que el *Teeteto* no se concluyó hasta después de la muerte del personaje que le da nombre, en 369 a. C. Y nada podría ilustrar mejor en qué medida Jenofonte altera el tono y el significado de cuanto toma de Platón, incluso cuando el contenido concreto es el mismo (como sucede aquí en el ejemplo del proxenetismo de Pródico). La proximidad personal y la intensidad intelectual de la conversación de Sócrates con Teeteto es sustituida por una serie de chistes subidos de tono bastante apropiados para un banquete en un club de oficiales[15].

[15] Para encontrar más indicios de la dependencia de Jenofonte respecto de Platón, cf. Maier, 1913, pp. 53-62. En fecha más reciente, Vander Waerdt (1993) ha sostenido que la *Apología* de Jenofonte es una réplica directa a la obra de Platón de idéntico título, y que en general la influencia entre estos dos socráticos «corre en una sola dirección», de Platón a Jenofonte (p. 9).

Bibliografía

Adam, J. (1902), *The Republic of Plato*, 2 vols., Cambridge.

Adkins, A. W. H. (1960), *Merit and Responsibility*, Oxford.

Allen, R. E. (1971), «Plato's Earlier Theory of Forms», en Vlastos (1971 a), pp. 319-334.

Annas, J. (1993), *The Morality of Happiness*, Nueva York/Oxford.

Arnim, H. von (1914), *Platos Jugenddialoge und die Enstehungszeit des Phaidros*, Leipzig/Berlín.

Benson, H. H. (1990 a), «The Priority of Definition and the Socratic Elenchus», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. VII, pp. 19-65.

(1990 b), «Meno, the Slave-boy, and the Elenchus», en *Phronesis*, nº 35, pp. 128-158.

Bergson, H. (1960), *La Pensée et le Mouvant*, París.

Beversluis, J. (1987), «Does Socrates Commit the Socratic Fallacy?», en *American Philosophical Quarterly*, nº 24, pp. 211-223.

Blank, D. (1986), «Socrates' Instruction to Cebes: Plato, "Phaedo" 101 d-e», en *Hermes*, nº 114, pp. 146-163.

Blass, F. (1874), *Die Attische Beredsamkeit*, vol. II (1ª ed.), Leipzig.

Bloch, G. (1973), *Platons Charmides*, conferencia, Tubinga.

Bluck, R. S. (1961), *Plato's Meno*, Cambridge.

Bobonich, C. (1994), «Akrasia and Agency in Plato's *Laws* and *Republic*», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, nº 76, pp. 3-36.

Bonitz, H. (1871), «Zur Erklärung des Dialogs "Laches"», en *Hermes*, nº 5, pp. 413-442, reimp. en *Platonische Studien*, Berlín, 1886, pp. 210-226.

Bostock, D. (1986), *Plato's «Phaedo»*, Oxford.

Brandwood, L. (1990), *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge.

Breitenbach, H. R. (1967), «Xenophon», en *RE*, 2ª serie, vol. IX A 2, pp. 1567-1928.

Brunt, P. A. (1993), «Plato's Academy and Politics», en *Studies in Greek History and Thought*, Oxford.

Burnet, J. (1964), *Greek Philosophy: Thales to Plato*, Londres.

(1977), *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates, and Crito*, Nueva York.

Burnyeat, M. (1976), «Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy», en *Philosophical Review*, nº 85, pp. 44-69.

Bury, R. G. (1909), *The Symposium of Plato*, ed. crítica y comentario, Cambridge.

Caizzi, F. D. (1964), «Antistene», en *Studi Urbinati*, nº 38, pp. 48-99.

(1966), *Antisthenis fragmenta*, Milán.

Campbell, L. (1867), *The Sophistes and Politicus of Plato*, edición y anotación, Oxford.

(1896), «On the Place of the *Parmenides* in the Chronological Order of the Platonic Dialogues», en *Classical Review*, nº 10, pp. 129-136.

Cherniss, H. (1935), *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore.

(1936), «The Philosophical Economy of the Theory of Ideas», en *American Journal of Philology*, nº 57, pp. 445-456, reimp. en Vlastos (1971 b), pp. 16-27.

Clay, D. (1988), «Gaps in the "Universe" of the Platonic Dialogues», en *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. III, ed. de J. J. Cleary.

Cohen, S. M. (1971), «Socrates on the Definition of Piety: *Euthyphro* 10 a-11 b», en Vlastos (1971 a), pp. 160-176.

Combrie, I. M. (1963), *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vols., Londres.

Davidson, D. (1980), «How is Weakness of the Will Possible?», en *Essays on Actions and Events*, pp. 21-42, Oxford.

Davies, J. K. (1971), *Athenian Propertied Families, 600-300 BC*, Oxford.

Delatte, A. (1933), *Le troisième livre des souvenirs socratiques de Xénophon*, París.

Deman, T. (1942), *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, París.

Devereux, D. T. (1977), «Courage and Wisdom in Plato's *Laches*», en *Journal of the History of Philosophy*, nº 15, pp. 129-141.

Dittmar, H. (1912), *Aischines von Sphettos, Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*, en *Philologische Untersuchungen*, nº 21, Berlín.

Dodds, E. R. (1959), *Plato. Gorgias*, Oxford.

Döring, K. (1972), *Die Megariker, Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Ámsterdam.

(1984), «Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates», en *Hermes*, nº 112, pp. 16-30.

(1989), «Gab es eine Dialektische Schule?», en *Phronesis*, nº 34, pp. 293-310.

(1992), «Die Philosophie des Sokrates», en *Gymnasium*, nº 99, pp. 1-16.

Dover, K. J. (1974), *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford.

(1978), *Greek Homosexuality*, Cambridge, Massachusetts.

(1980), *Plato. Symposium*, Cambridge.

Düring, I. (1941), *Herodicus the Cratetean*, Estocolmo.

Ehlers, B. (1966), *Eine vorplatonische Deutung des sokratisehen Eros: Der Dialog Aspasia des Sokratikers Aischines*, en *Zetemata*, nº 41, Múnich.

Eliot, T. S. (1932), «Shakespeare», en *Selected Essays 1917-1932*, Nueva York.

Erler, M. (1987), *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlín/Nueva York.

Eucken, C. (1983), *Isokrates: seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, Berlín.

Ferrari, G. R. F. (1992), «Platonic Love», en Kraut (1992), pp. 248-276.

Fine, G. (1984), «Separation», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. II, pp. 31-87.

(1993), *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford.

Flashar, H. (1958), *Der Dialog «Ion» als Zeugnis platonischer Philosophie*, Berlín.

Frankena, W. (1973), *Ethics* (2ª ed.), Englewood Cliffs, Nueva Jersey.

Friedländer, P. (1958), *Plato*, trad. de H. Meyerhoff, vol. I, *An Introduction*, Londres.

(1964), *Plato*, vol. II, *The Dialogues. First Period*, Londres.

Fritz, K. von (1931), «Die Megariker», en *RE*, suplemento al vol. V, pp. 707-724.

(1935), «Antisthenes und Sokrates in Xenophons Symposion», en *Rheinisches Museum*, nº 84, pp. 19-45.

(1938), «Phaidon», en *RE*, vol. XIX/2, pp. 1538-1542.

(1965), «Das erste Kapitel des zweiten Buches von Xenophons Memorabilien und die Philosophie des Aristipp von Kyrene», en *Hermes*, nº 93, pp. 257-279.

Fujisawa, N. (1974), «*Échein, Métechein* and Idioms of "Paradeigmatism" in Plato's Theory of Forms», en *Phronesis*, nº 19, pp. 30-58.

Gaiser, K. (1969), reseña de Ehlers (1966), *Archiv für Geschichte der Philosophie*, nº 51, pp. 200-209.

Gallop, D. (1975), *Plato. Phaedo*, trad. y notas, Oxford.

Geach, P. T. (1966), «Plato's *Eutyphro*», en *The Monist*, nº 50, pp. 367-382, reimp. en *Logic Matters*, Berkeley/Los Ángeles, 1972, pp. 31-44.

Giannantoni, G. (1991), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 vols., Nápoles.

Gigon, O. (1947), *Sokrates*, Berna.

(1953), *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basilea.

(1956), *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basilea.

Gomme, A. W. (1945), *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. I, Oxford.

(1956), *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. II, Oxford.

Gosling, J. C. B. y Taylor, C. C. W. (1982), *The Greeks on Pleasure*, Oxford.

Grote, G. (1875), *Plato and Other Companions of Socrates*, 3 vols. (3ª ed.), Londres.

Guthrie, W. K. C. (1965), *History of Greek Philosophy*, vol. II, Cambridge.

(1969), *History of Greek Philosophy*, vol. III, Cambridge.

(1975), *History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge.

Hackforth, R. (1945), *Plato's Examination of Pleasure*, Cambridge.

Halperin, D. M. (1985), «Platonic *Erôs* and What Men Call Love», en *Ancient Philosophy*, nº 5, pp. 161-204.

Hawtrey, R. S. W. (1981), *Commentary on Plato's «Euthydemus»*, Filadelfia.

Hermann, K. F. (1839), *Geschichte und System der Platonischen Philosophie*, Heidelberg.

Herrnstein, R. J. (1990), «Rational Choice Theory, Necessary but Not Sufficient», en *American Psychologist*, nº 45, pp. 356-367.

Hirzel, R. (1985), *Der Dialog*, Leipzig.

Inwood, B. (1992), *The Poem of Empedocles*, Toronto.

Irwin, T. (1977), *Plato's Moral Theory*, Oxford.

(1995), *Plato's Ethics*, Oxford.

Jaeger, W. (1944), *Paideia*, vol. II, Berlín; trad. inglesa de G. Highet, 1944, Oxford.

Kahn, Ch. (1963), «Plato's Funeral Oration», en *Classical Philology*, nº 58, pp. 220-234.

(1973), «Language and Ontology in the *Cratylus*», en *Exegesis and Argument*, ed. de E. N. Lee *et al.*, pp. 152-176.

(1981), «Some Philosophical Uses of "to be" in Plato», en *Phronesis*, nº 26, pp. 105-134.

(1983), «Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. I, pp. 75-121.

(1985), «The Beautiful and the Genuine: A Discussion of Paul Woodruff's *Plato, Hippias Major*», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. II, pp. 261-287.

(1988 a), «On the Relative Date of the *Gorgias* and *Protagoras*», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. VI, pp. 69-102.

(1988 b), «Being in Parmenides and Plato», en *La Parola del Passato*, nº 43, pp. 237-261.

(1990), «Plato as a Socratic», en *Recherches sur la philosophie et le langage*, nº 12, Grenoble, pp. 19-30; publicado también en *Studi Italiani di filologia classica*, 3ª serie, nº 10 (1992), pp. 580-595.

(1992), «Vlastos' Socrates», en *Phronesis*, nº 37, pp. 233-258.

(1993 a), «Proleptic Composition in the *Republic*, or Why Book I was Never a Separate Dialogue», en *Classical Quarterly*, nº extraordinario 43, pp. 131-142.

(1993 b), Prólogo (pp. XVII-XXVII) a la reed. de 1993 de G. R. Morrow, *Plato's Cretan City*, Princeton.

(1994), «Aeschines on Socratic Eros», en *The Socratic Movement*, ed. de P. Vander Waerdt, pp. 87-106.

(1995), «The Place of the *Statesman* in Plato's Later Work», en C. Rowe (ed.), *Reading the Statesman*, Sankt Augustin, pp. 49-60.

Kahrstedt, U. (1927), «Lysikles», *RE*, vol. XIII, pp. 2550-2551.

Karasmanis, V. (1987), *The Hypothetical Method in Plato's Middle Dialogues*, conferencia inédita, Oxford.

Keyser, P. (1991), «Review of G. R. Ledger», en *Bryn Mawr Classical Review*, nº 2, pp. 422-427.

(1992), «Stylometric Method and the Chronology of Plato's Dialogues», en *Bryn Mawr Classical Review*, nº 3, pp. 58-73.

Klosko, G. (1988), «The "Rule" of Reason in Plato's Psychology», en *History of Philosophy Quarterly*, nº 5, pp. 341-356.

(1986), *The Development of Plato's Political Theory*, Nueva York/Londres.

Kraut, R. ed. (1992), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge.

Kube, J. (1969), *TEXNH und APETH, sophistisches und platonisches Tugendwissen*, conferencia, Fráncfort del Meno/Berlín.

Lebeck, A. (1971), *The Oresteia*, Washington D. C.

Ledger, G. R. (1989), *Recounting Plato*, Oxford.

Lee, E. N., Mourelatos, A. P. D. y Rorty R. M. eds. (1973), *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, Assen.

Lesky, A. (1957/1958), *Geschichte der griechischen Literatur*, Berna.

Long, A. A. y Sedley, D. N. (1987), *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols., Cambridge.

Lutoslawski, W. (1897), *The Origin and Growth of Plato's Logic*, Londres.

Maier, H. (1913), *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tubinga.

Mann, W. (1996), «The Life of Aristippus», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*.

Mannebach, E. (1961), *Aristippi et Cyrenaicorum Fragmenta*, Leiden /Colonia.

Marrou, H.-I. (1950), *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, 2ª ed., París.

McDowell, J. (1980), «The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics», en A. O. Rorty ed., *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley.

McKim, R. (1985), «Socratic Self-Knowledge and "Knowledge of Knowledge" in Plato's *Charmides*», en *Transactions of the American Philological Association*, nº 115, pp. 59-77.

Meinwald, C. C. (1991), *Plato's «Parmenides»*, Oxford.

(1992), «Farewell to the Third Man», en Kraut (1992), pp. 365-396.

Méridier, L. (1931), *Platon. Ion*, Budé, vol. V.1, París.

Momigliano, A. (1971), *The Development of Greek Biography*, Cambridge, Massachusetts.

Moravcsik, J. M. E. (1971), «Reason and Eros in the "Ascent"-Passage of the *Symposium*», en J. P. Anton y G. L. Kustas eds., *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, Nueva York.

Müri, W. (1944), «Das Wort Dialektik bei Platon», en *Museum Helveticum*, nº I, pp. 152-168.

North, H. (1966), *Sophrosune. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca.

O'Brien, M. J. (1958), «Modern Philosophy and Platonic Ethics», en *Journal of the History of Ideas*, nº 19, pp. 451-472.

(1963), «The Unity of the *Laches*», en *Yale Classical Studies*, nº 18, pp. 131-147, reimp. en *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. de J. P. Anton y G. L. Kustas, 1971, Albany, Nueva York, pp. 303-316.

(1967), *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, Chapel Hill.

Ostwald, M. (1986), *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, Berkeley.

Ostwald-Vlastos (1956), *Plato's Protagoras*, ed. de M. Ostwald y G. Vlastos, Nueva York.

Patzer, A. (1970), *Antisthenes der Sokratiker*, conferencia, Heidelberg.

(1975), «Resignation vor dem historischem Sokrates», en A. Patzer ed., *Apophoreta für Uvo Hölscher*, Bonn.

(1987), ed. de *Der historische Sokrates*, Darmstadt.

Patzer, H. (1965), «Die philosophische Bedeutung der Sokratesgestalt in den platonischen Dialogen», en *Parousia. Festgabe für J. Hirschberger*, Fráncfort.

Penner, T. (1973), «The Unity of Virtue», en *Philosophical Review*, nº 82, pp. 35-68.

(1992), «Socrates and the Early Dialogues», en Kraut (1992), pp. 121-169.

Pohlenz, M. (1913), *Aus Platos Werdezeit*, Berlín.

Price, A. W. (1989), *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford.

Robin, L. (1910), «Les "Mémorables" de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate», en *Année philosophique*, nº 21, pp. 1-47; reed. en *La pensée hellènique des origines à Épicure*, pp. 81-137.

Robinson, D. B. (1986), «Plato's *Lysis*: The Structural Problem», en *Illinois Classical Studies*, nº 11, pp. 63-83.

Robinson, R. (1941), *Plato's Earlier Dialectic* (1ª ed.), Ithaca.

(1953), *Plato's Earlier Dialectic* (2ª ed.), Oxford.

Robinson, T. M. (1979), *Contrasting Arguments. An Edition of the «Dissoi Logoi»*, Nueva York.

Ross, W. D. (1924), *Aristotle's Metaphysics*, 2 vols., Oxford.

(1951), *Plato's Theory of Ideas*, Oxford.

(1955), *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford.

Rossetti, L. (1973), «"Socratica" in Fedone di Elide», en *Studi Urbinati*, nº 47, pp. 364-381.

(1980), «Ricerche sui Dialoghi Socratici di Fedone e di Euclide», en *Hermes*, nº 108, pp. 183-200.

Rowe, C. J. (1986 a), *Plato. Phaedrus*, trad. y comentario, Warminster.

(1986 b), «The Argument and Structure of Plato's *Phaedrus*», en *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, nº extraordinario 32, pp. 106-125.

Santas, G. X. (1964), «The Socratic Paradox», en *Philosophical Review*, nº 73, pp. 147-164.

(1971 a), «Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Laches*», en Vlastos (1971 a), pp. 177-208.

(1971 b), «Plato's *Protagoras* and Explanation of Weakness», en Vlastos (1971 a), pp. 264-298.

(1979), *Socrates, Philosophy in Plato's Early Dialogues*, Londres.

(1988), *Plato and Freud. Two Theories of Love*, Oxford.

Saunders, T. J. (1986), «"The Rand Corporation of Antiquity?" Plato's Academy and Greek Politics», en J. H. Betts *et al.* eds., *Studies in Honour of T. B. L. Webster*, Bristol.

Schofield, M. (1984), «Ariston of Chios and the Unity of Virtue», en *Ancient Philosophy*, nº 4, pp. 83-95.

(1991), «Editor's Notes», en *Phronesis*, nº 36, pp. 107-115.

Scott, D. (1987), «Platonic Anamnesis Revisited», en *Classical Quarterly*, nº 37, pp. 346-366.

Sedley, D. (1989), «Is the *Lysis* a Dialogue of Definition?», en *Phronesis*, nº 34, pp. 107-108.

(1995), «The Dramatis Personae of Plato's *Phaedo*», en *Proceedings of the British Academy*, nº 85, pp. 3-26, reimp. en T. J. Smiley ed., *Philosophical Dialogues: Plato, Hume, Wittgenstein*, Oxford.

Sharples, R. W. (1985), *Plato. Meno*, Warminster/Chicago.

Shorey, P. (1933), *What Plato Said*, Chicago.

Sidgwick, H. (1872), «The Sophists», en *The Journal of Philology*, nº 4, pp. 288-307.

Smith, J. A. (1917), «General Relative Clauses in Greek», en *Classical Review*, nº 31, pp. 69-71.

Snell, B. (1953), *The Discovery of the Mind*, trad. inglesa de T. G. Rosenmeyer, Cambridge, Massachusetts.

Sprague, R. S. (1962), *Plato's Use of Fallacy*, Londres.

(1972), *The Older Sophists*, Columbia, Carolina del Sur.

(1976), *Plato's Philosopher-Kings*, Columbia, Carolina del Sur.

Stalley, R. F. (1983), *An Introduction to Plato's Laws*, Oxford.

Strycker, E. de (1950), «Les témoignages historiques sur Socrate», en *Mélanges H. Grégoire*, Bruselas, pp. 199-230; trad. alemana en A. Patzer (1987), pp. 323-354.

Szlezák, T. A. (1985), *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlín.

Tatum, J. (1989), *Xenophon's Imperial Fiction: On the Education of Cyrus*, Princeton.

Taylor, A. E. (1911), *Varia Socratica*, Oxford.

Thesleff, H. (1982), *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki.

Thompson, D. B. (1960), «The House of Simon the Shoemaker», en *Archeology*, nº 13, pp. 234-240.

Thompson, H. (1954), «Excavations in the Athenian Agora: 1953», en *Hesperia*, nº 23, p. 54 y ss.

Thompson, W. H. (1868), *The Phaedrus of Plato*, ed. anotada y comentada, Londres.

Tigerstedt, E. N. (1970), «Furor Poeticus: Poetic Inspiration in Greek Literature Before Democritus and Plato», en *Journal of the History of Ideas*, nº 31, pp. 163-178.

(1977), «Interpreting Plato», en *Stockholm Studies in History of Literature*, nº 17, Uppsala.

Tuckey, T. G. (1951), *Plato's «Charmides»*, Cambridge.

Van der Ben, N. (1985), *The «Charmides» of Plato*, Ámsterdam.

Vander Waert, P. (1993), «Socratic Justice and Self Sufficiency: The Story of the Delphic Oracle in Xenophon's *Apology of Socrates*», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, nº 11, pp. 1-48.

(1994), ed. de *The Socratic Movement*, Ithaca.

Vlastos, G. (1956), Introducción a *Plato's Progatoras*, ed. de M. Ostwald y G. Vlastos, Nueva York.

(1967), «Was Polus refuted?», en *AJP*, nº 88, pp. 454-460.

(1971 a), *The Philosophy of Socrates: A Collection of Essays*, Nueva York.

(1971 b), *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, Nueva York.

(1973), *Platonic Studies*, Princeton.

(1987), «"Separation" in Plato», en *Oxford Studies in Ancient Philosphy*, vol. V, pp. 187-196.

(1988), «Socrates», en *Proceedings of the British Academy*, nº 74, pp. 89-111.

(1990), «Is the "Socratic Fallacy" Socratic?», en *Ancient Philosophy*, nº 10, pp. 1-16.

(1991), *Socrates. Ironist and Moral Philosapher*, Cambridge.

(1994), *Socratic Studies*, ed. de M. Burnyeat, Cambridge.

(1995), *Studies in Greek Philosophy*, ed. de D. W. Graham, 2 vols., Princeton.

Watson, G. (1980), «Skepticism about Weakness of Will», en *Philosophical Review*, nº 86, pp. 316-339.

Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1879), «Phaidon von Elis», en *Hermes*, nº 14, pp. 187-189 y p. 476 y ss.

(1920), *Platon*, 2 vols., Berlín.

Williams, B. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Massachusetts.

Winkler, J. J. (1990), «Laying Down the Law: The Oversight of Men's Sexual Behavior in Classical Athens», en D. M. Halperin *et al.* eds., *Before Sexuality*, Princeton.

Witte, B. (1970), *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen. Interpretationen zu Platons «Charmides»*, Berlín.

Woodbury, L. (1971), «Socrates and Archelaus», en *Phoenix*, nº 25, pp. 299-309.

Woodruff, P. (1982), *Plato. Hippias Major*, Indianápolis.

(1983), *Plato. Two Comic Dialogues*, Indianápolis.

(1990), «Plato's Early Theory of Knowledge», en S. Everson ed., *Companions to Ancient Thought*, vol. I, *Epistemology*, Cambridge, pp. 65-75.

Young, Ch. M. (1994), «Plato and Computer Dating», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XII, pp. 227-250.

Zeller, E. (1889), *Die Philosphie der Griechen*, vol. II, 1ª parte (4ª ed.), Leipzig.

Zeyl, D. J. (1980), «Socrates and Hedonism – *Protagoras* 351 b-358 d», en *Phronesis*, nº 25, pp. 250-269.

ÍNDICE DE MATERIAS

ÍNDICE DE PASAJES CITADOS

Índice de nombres antiguos

ÍNDICE DE AUTORES MODERNOS

Índice